> *Non vedo alternative, dobbiamo conservare il nostro ottimismo. È una necessità assoluta, persino se si tratta solo di ottimismo della volontà, come diceva Gramsci, e di pessimismo dell'intelligenza. Ciò che mi ha permesso di continuare è stato lo svilupparsi di nuovi modi di fare comunità.*
>
> *– Angela Davis*

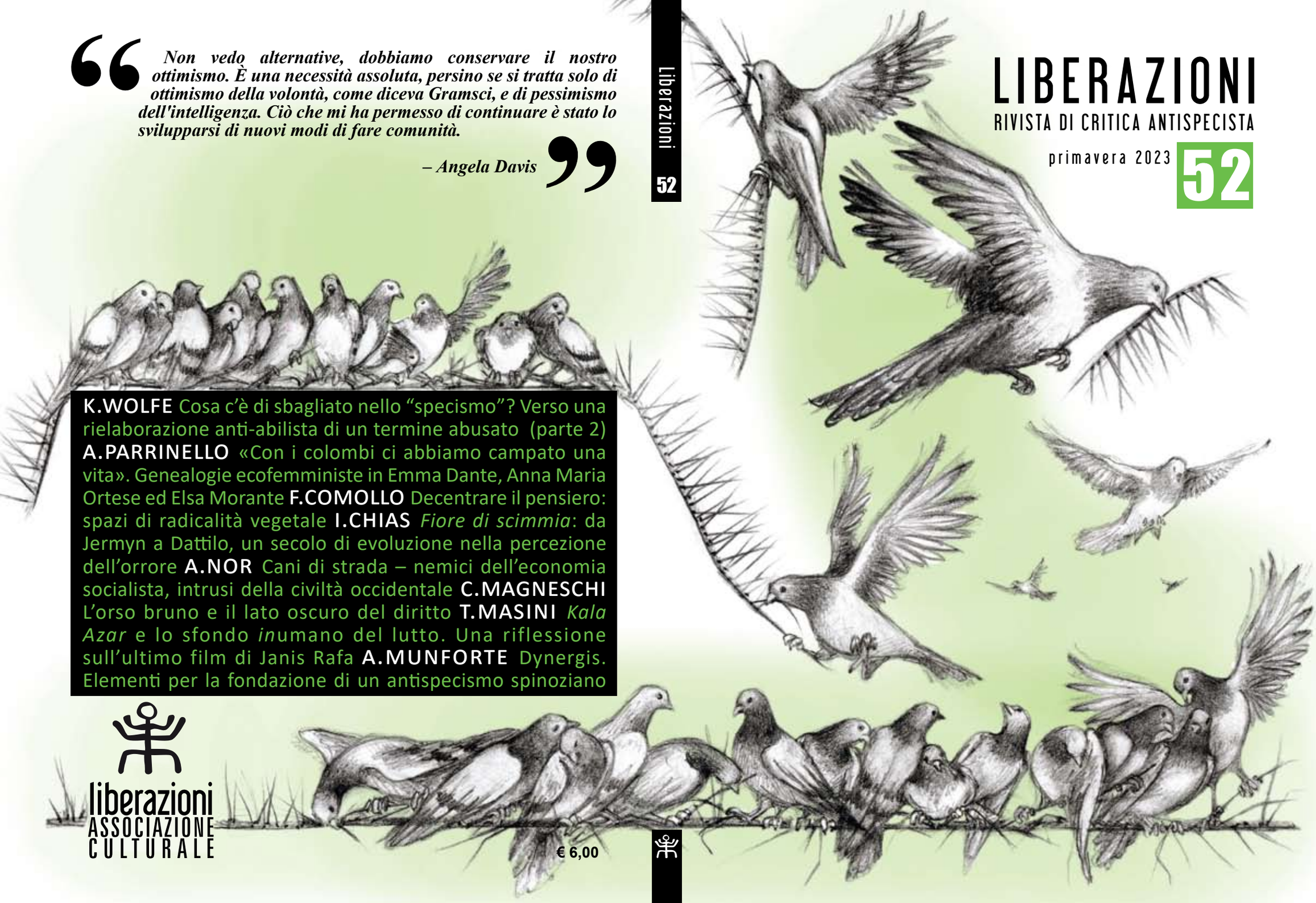
Liberazioni 52

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2023

52



K.WOLFE Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato (parte 2)
A.PARRINELLO «Con i colombi ci abbiamo campato una vita». Genealogie ecofemministe in Emma Dante, Anna Maria Ortese ed Elsa Morante F.COMOLLO Decentrare il pensiero: spazi di radicalità vegetale I.CHIAS *Fiore di scimmia*: da Jermyn a Dattilo, un secolo di evoluzione nella percezione dell'orrore A.NOR Cani di strada – nemici dell'economia socialista, intrusi della civiltà occidentale C.MAGNESCHI L'orso bruno e il lato oscuro del diritto T.MASINI *Kala Azar* e lo sfondo *in*umano del lutto. Una riflessione sull'ultimo film di Janis Rafa A.MUNFORTE Dynergis. Elementi per la fondazione di un antispecismo spinoziano

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 6,00

Liberazioni
Trimestrale Anno XIII n. 52 / Marzo 2023

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Direttore responsabile
Roberta Marino

Coordinatore di redazione
Massimo Filippi

Redazione
Luca Carli, Silvana Ferrara, Emilio Maggio, Luigia Marturano, Bianca Nogara Notarianni, Chiara Stefanoni, Federica Timeto, Ilaria Toson

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano
Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Marzo 2023
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti
- Annuale (4 numeri): 20 €
- Annuale simpatizzante: 30 €
- Annuale sostenitore: a partire da 50 €

Abbonamenti per l'Europa
- Annuale (4 numeri):
  * con invio trimestrale: 50 €
  * con invio semestrale: 45 €
  * invio annuale: 40 €
- Annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 70 €

Per richieste e informazioni
redazione.liberazioni@gmail.com

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN IT52V0760101600001009083229**

- con versamento su conto corrente postale: **ccp 1009083229** intestato a "Associazione Culturale Liberazioni"

www.liberazioni.eu - redazione.liberazioni@gmail.com

Dove trovare la rivista (*L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.eu*)

Albugnano	**Rifugio Jill Phipps** - info@rifugiojillphipps.org
Ambra	**Agripunk Onlus** - Località L'Isola 61/a
Asti	**Centro di Documentazione Libertario Felix** - Via Enrico Toti, 5
Bologna	**Modo Infoshop** - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	**Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara** - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	**Capre e Cavoli Bar Bistrot** - Via Moretto, 61 **Nuova Libreria Rinascita** - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	**Gusto Arsizio Ristorante vegano** - Via Palestro, 1
Catania	**Libreria Calandra** - Via Antico Corso, 63
Cesena	**Spazio Libertario "Sole e Baleno"** - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	**Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
Genova	**Libreria Adespotos** - Via delle fontane, 15
Grado	**CaVegan** - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Marina di Carrara	**Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
Milano	**Libreria Les Mots** - Via Carmagnola ang. Via Pepe **Libreria Antigone** - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	**Libreria Tamu** - Via Santa Chiara, 10/h **Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l.** - Via B. Croce, 28
Padova	**Circolo ARCI La luna nuova** - Via Barbarigo, 12
Pistoia	**Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini, snc
Rimini	**Associazione Grottarossa** - Via della Lontra, 40 **Biblioteca Civica Gambalunga** - Via Gambalunga, 27
Roma	**Biblioteca Casa del Parco** - Via della Pineta Sacchetti, 78 **Biblioteca Comunale Corviale** - Via Marino Mazzacurati, 76 **Libreria Anomalia** - Via dei Campani, 73 **Libreria Antigone** - Via dei Piceni, 1 **Mr. Ibis Ludopub** - Via Luigi Filippo de Magistris, 91-93
San Piero a Grado	**Ippoasi** - Via Livornese, 762
Torino	**Biblioteca Civica Centrale** - Via Della Cittadella, 5 **Centro Studi Sereno Regis** - Via Garibaldi, 13 **Libreria Comunardi** - Via San Francesco da Paola, 6 **Radio Blackout** - Via Cecchi, 21/A
Trento	**Biblioteca antispecista Rossana Fontanari** - Via del Suffragio, 13
Valchiusa	**KOIVU** - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	**La Tecia Vegana** - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	**Libre!** - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com **Paginadodici** - Corte Sgarzerie, 6a

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione.liberazioni@gmail.com

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

SENTIRE LA QUESTIONE ANIMALE

Prima di portarci al mattatoio, com'era nei suoi programmi, volle prepararci a quella visita. Affrontò prima l'argomento nel corso di parecchie lezioni, spiegandoci e rispiegandoci che gli animali non dovevano più soffrire, i tempi erano cambiati e non si agiva più come una volta, ora si faceva in modo che le bestie andassero incontro a una morte rapida e indolore. Arrivò al punto di usare in proposito il termine «umano» […].

Io avevo di lui una tale stima e gli ero così affezionato che accettai anche questi preparativi un po' troppo circospetti per la visita al mattatoio, senza concepire nei suoi riguardi la minima avversione. Sentivo che voleva abituarci a qualcosa di inevitabile […].

Pensavo tuttavia con grande angoscia al giorno della visita, che si faceva sempre più prossimo. […]

Quando venne il momento e attraversammo il mattatoio, […] mi tenne accanto a sé. Illustrò tutte le attrezzature come se fossero state appositamente studiate per compiacere gli animali. […] Ripensandovi oggi, ho l'impressione che si comportasse come un prete che si sforza di distogliere qualcuno dal pensiero della morte. [...]

A un certo punto fu travolto dal suo amore per la scienza e ci mostrò qualcosa che distrusse tutto. Passammo accanto a una pecora appena macellata, che giaceva squarciata davanti a noi. Nella placenta nuotava un minuscolo agnellino, poteva esser lungo mezzo pollice, nemmeno testa e zampe erano chiaramente riconoscibili, ma tutto pareva ancora trasparente. […]

Noi gli stavamo tutti attorno e lui mi aveva perso di vista. Ma in quel momento fui io che levai lo sguardo su di lui e dissi piano: «Assassinio».

Elias Canetti, *La lingua salvata*

SOMMARIO

OFFICINA DELLA TEORIA

4 Katharine Wolfe
Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato (parte 2)

20 Alice Parrinello
«Con i colombi ci abbiamo campato una vita»
Genealogie ecofemministe in Emma Dante, Anna Maria Ortese ed Elsa Morante

34 Federico Comollo
Decentrare il pensiero: spazi di radicalità vegetale

TERRITORI DELLE PRATICHE

46 Irene Chias
***Fiore di scimmia*: da Jermyn a Dattilo, un secolo di evoluzione nella percezione dell'orrore**

57 Aron Nor
Cani di strada – nemici dell'economia socialista, intrusi della civiltà occidentale

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

71 Chiara Magneschi
L'orso bruno e il lato oscuro del diritto

83 Teresa Masini
***Kala Azar* e lo sfondo *in*umano del lutto**
Una riflessione sull'ultimo film di Janis Rafa

89 Andrea Munforte
Dynergis. Elementi per la fondazione di un antispecismo spinoziano

NOTE BIOGRAFICHE

Katharine Wolfe

Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato (parte 2)[1]

3. Il razzismo e i rischi dei sistemi morali basati sulle capacità

Kittay esprime le proprie preoccupazioni riguardo la nozione di "specismo" in «At the Margins of Moral Personhood»[2], un saggio che critica *The Ethics of Killing* di McMahan per offrire una difesa rigorosa del pieno statuto di persona [*personhood*] morale per tutti gli umani, a prescindere dalle loro abilità cognitive. All'inizio, l'autrice cita un passaggio del libro di McMahan in cui emerge l'affinità con la visione di Singer, secondo cui garantire a ogni vita umana lo stesso valore morale sarebbe specista. Estendendo l'analogia di Singer tra specismo, razzismo e sessismo, in questo passaggio McMahan paragona la «preferenza per i membri della nostra specie» a una forma tossica di nazionalismo, in cui la solidarietà di gruppo ispira «la caricaturizzazione di altre nazioni, i cui membri vengono considerati meno importanti o di minor valore o, in molti casi, deumanizzati e disprezzati in quanto inferiori o perfino ripugnanti»[3]. Partendo da questa analogia, McMahan afferma che «quando si confronta il numero relativamente piccolo di umani affetti da ritardo grave che beneficiano delle nostre premure al grande numero di animali che soffrono per causa nostra, non si può non giungere alla conclusione che gli effetti positivi della nostra preferenza di specie sono nettamente superati dagli effetti negativi[4]».

Tuttavia, si interroga Kittay, come mai le nostre "premure" nei confronti di chi è affetto da disabilità cognitive, per quanto motivate da una relazione che si basa sulla nostra appartenenza condivisa a una comunità umana, dovrebbero implicare la crudeltà nei confronti degli animali? Inoltre, c'è effettivamente qualcosa di male nel dimostrare sollecitudine

1 Pubblichiamo la seconda parte di «Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato», la cui prima parte è apparsa sul numero 51.

2 Eva Feder Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», in «Ethics», vol. 116, n. 1, 2005.

3 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York 2003, p. 221.

4 *Ibidem*, p. 222.

verso gli altri umani non a causa di qualche proprietà o capacità che li contraddistingue, ma solamente in virtù del fatto che sono umani? Per quanto McMahan ammetta che la cura di un genitore, di un altro familiare stretto o di un amico sia immune alle sue critiche (essendo motivate da relazioni personali basate sull'amore e sulla connessione e non sulla preferenza di specie che tanto lo preoccupa), rivolgere le proprie premure verso un altro umano semplicemente perché è umano è, secondo la sua logica, una grave colpa morale. Eppure, soffermandomi insieme a Kittay, mi chiedo: non si basa forse ogni comunità umana – sia essa famigliare, sociale, politica o di altro tipo – su una qualche forma di cura reciproca e non è forse questa cura ancora *più* indispensabile, e non meno, nel caso di individui con disabilità? Inoltre, anche se a volte la preferenza per la nostra specie ci rende insensibili verso le sofferenze degli altri animali, o addirittura incentiva gravi offese quali violenza, sfruttamento e uccisione selvaggia, non è forse vero che la cura reciproca ha anche il potenziale di accrescere la nostra sensibilità nei confronti della sofferenza degli animali non umani e di generare coinvolgimento per il loro benessere – il legame tra genitori e figli, per esempio, potrebbe spingerci a cogliere l'importanza morale del legame che unisce tra loro molti animali non umani in modi altrettanto profondi[5]?

Essendo io stessa una genitrice, posso senz'altro confermare che il legame affettivo che ho con i* mie* figli* – oltre che sul mio coinvolgimento in altre cause riguardanti il benessere degli animali non umani – ha avuto una profonda influenza sulla rabbia e sul profondo disgusto che ho recentemente provato venendo a conoscenza di un esperimento "scientifico" in cui alcune scimmie appena nate venivano separate dalle madri al fine di studiare i danni derivanti dalla separazione[6].

5 Come fanno notare James McKenna e Lee Gettler, l'infante umano è tra tutti i primati «quello dallo sviluppo più lento e quello più dipendente». Per quanto la dipendenza pronunciata e protratta nel tempo de* nostr* figl* e la nostra "premura" nei loro confronti sono senza dubbio un fardello per gli umani che se ne prendono cura, di fatto ciò comporta anche dei benefici impareggiabili dal punto di vista sociale. McKenna e Gettler sostengono che gli enormi problemi legati al «mantenere in vita i* nostr* infant*, così vulnerabili e costosi sotto il profilo energetico, hanno incentivato se non addirittura causato l'emergere di una dotazione di caratteristiche davvero unica negli umani», inclusa la nostra marcata capacità di provare empatia. Se McKenna e Gettler hanno ragione, alcune delle nostre più fondamentali capacità etiche derivano dalla cura per quegli individui maggiormente vulnerabili, dipendenti e che si trovano in uno stato di bisogno – inclusi, anche se non esclusivamente, coloro i quali vivono con una disabilità cognitiva». James J. McKenna e Lee T. Gettler, «There Is No Such Thing as Infant Sleep, There Is No Such Thing as Breastfeeding, There Is only Breastsleeping», in «Acta Paediatrica», vol. 105, n. 1, 2016, p. 18.

6 Noah Philips, «University of Wisconsin Renews Controversial Maternal Deprivation Research on Monkeys», in «The Cap Times», 31 luglio 2014, https://madison.com/ct/news/local/health_med_fit/university-of-wisconsin-renews-controversial-maternal-depri.

Sottolineando la potenzialità espansiva della cura, Sara Ruddick scrive: «Mantenere il mondo sicuro è una responsabilità umana, non è affatto una prerogativa specifica delle madri. Ciò nonostante, non mi stupisco quando una madre afferma che il proprio amore richiede una dedizione alla protezione del mondo che è di intensità quasi equivalente a quella necessaria per nutrire, tenere in braccio e allattare *l propri* bambin*»[7]. Salvaguardare il benessere di un* bambin* in fin dei conti dipende non soltanto dalla salvaguardia della comunità umana, ma anche di quella più ampia dei non umani e della Terra[8]. Se è la nostra umanità condivisa a risvegliare la nostra cura e la responsabilità etica, non è questa stessa umanità un bene morale fondamentale, in particolar modo se non limita la possibilità che ulteriori forme di cura si destino in noi, ma che, al contrario, le rende più probabili? Non sarebbe allora il caso di sviluppare questa forma di connessione, che ci rende maggiormente sensibili verso problemi che altrimenti potremmo ignorare e che ci permette di non delineare con nettezza i confini dello statuto di persona, in tal modo agendo da contrappeso nei confronti di quei gesti divisivi che spingono gli umani neurologicamente atipici e altri gruppi deumanizzati, ma anche gli animali non umani, ai margini della comunità morale?

Mentre Kittay[9] giustamente rigetta a gran voce il confronto tra le capacità degli animali non umani e le capacità di persone come sua figlia in quanto un tale confronto eradica le connessioni relazionali che sono il fondamento del nostro essere nel mondo (ma anche l'essere nel mondo degli scimpanzè, dei cani, e di molti altri animali sociali) e disgrega le differenze vitali esistenti tra l'«imperfezione umana» e la «perfezione canina»[10], la sua risposta alle affermazioni di McMahan è evidentemente ben lontana dall'essere ostile verso le riflessioni sulle origini intersecantesi della violenza e dell'oppressione che contribuiscono alla denigrazione sia degli animali non umani sia degli umani neurologicamente atipici:

> Personalmente, ero propensa a ritenere che fossero *l'avidità* e *l'insensibilità* generalizzate a essere causa dei gravissimi abusi inflitti agli animali, *la stessa avidità e insensibilità* a causa di cui si rifiuta di stanziare fondi per formare personale e trattare dignitosamente gli individui affetti da ritardo mentale che finiscono nei Willowbrooks[11] sparsi nel mondo; *la stessa insensibilità e avidità* tipica delle case-famiglia a scopo di lucro, in cui il personale incompetente e noncurante permette agli adulti con ritardi mentali di languire e morire a causa della sua negligenza nel cuore della nostra capitale![12]

Queste parole offrono un persuasivo contrappunto alle allarmanti affermazioni di McMahan, e inoltre mostrano chiaramente la convinzione di Kittay secondo cui il male perpetrato ai danni di molti appartenenti alla comunità umana presenta, almeno in parte, radici comuni con il male perpetrato ai danni degli animali non umani. Per quanto i confronti basati sulle capacità tra persone con disabilità cognitive gravi e animali non umani rappresentino, riprendendo le parole di Stephen Drake, una «pessima idea»[13], l'attenzione verso l'intersezione e la sovrapposizione di forme di violenza, discriminazione e pregiudizio è di importanza vitale per il miglioramento del benessere tanto degli umani quanto degli animali non umani. Il pensiero di Kittay è pertanto vicino alla pregnante proposta di Claire Jean Kim secondo cui un mondo migliore necessiterebbe, anziché una gerarchia di valori, di un'«etica del riconoscimento», di una consapevolezza aperta e attiva dell'interconnessione tra le molteplici forme di oppressione, del collegamento tra la nostra sofferenza e quella altrui e del bisogno di «ristrutturare radicalmente al di fuori del dominio le nostre reciproche relazioni, le relazioni con gli animali e con la Terra»[14] al fine di liberarci dalla violenza, dall'oppressione e dall'ingiustizia.

In un certo senso, come emerge dalla critica di Singer, tale cura fondata sulla relazione è profondamente infondata, essendo radicata nella vita emozionale, corporea e intimamente relazionale delle singole persone e, come tale, tendenzialmente immune a qualsiasi tentativo di qualificazione razionale o delimitazione delle sue caratteristiche e ragioni. Tuttavia, fintanto che tale cura è diretta nella direzione inclusiva del risveglio delle nostre sensibilità morali e dell'ampliamento della

7 Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1989, p. 81.

8 *Ibidem*.

9 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit.

10 *Ibidem*, p.128.

11 Il Willowbrooks State School è stato un istituto pubblico statunitense che tra il 1947 e il 1987 ha ospitato migliaia di persone affette da disabilità psichiche. È stato chiuso a seguito di un'inchiesta che ha portato alla luce il sistematico abuso a cui erano sottoposti i suoi ospiti [N.d.T].

12 *Ibidem*, pp. 116-117 (enfasi aggiunta).

13 Stephen Drake, *Connecting Disability Rights and Animal Rights – A Really Bad Idea*, NotDeadYet.org, 11 Ottobre 2010, https://notdeadyet.org/2010/10/connecting-disability-rights-and-animal.html.

14 Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings: Race, Species and Nature in a Multicultural Age*, Cambridge University Press, New York 2015, p. 21.

nostra attenzione agli/alle altr* (anziché verso la riduzione di quelle vite che ricadono al di fuori dei confini della nostra specie), proprio questa sua mancanza di fondamento, anziché essere segno di una grave lacuna morale, può risultare profondamente bella, aprendo a esperienze, connessioni ed epifanie morali che potrebbero non essere possibili all'interno dei confini dell'approccio alla considerazione morale basato sulle capacità. In effetti, è proprio tra queste esperienze di connessione profondamente inclusive che potrebbe trovarsi quella gemma preziosa che chiamiamo «amore incondizionato»[15], come il figlio di Kittay, Leo, scrisse in una lettera alla madre.

Quando apprezziamo il valore morale dei nostri legami relazionali, e non soltanto il valore delle caratteristiche e delle capacità di coloro a cui siamo legati, scopriamo, altresì, che una cura "priva di fondamento" potrebbe essere proprio ciò di cui abbiamo più bisogno per superare i mali tanto dello specismo quanto dell'abilismo. Dopo tutto, viviamo le nostre vite immersi in relazioni intricate, interdipendenti e co-effettive, non soltanto con i membri delle nostre famiglie umane, ma anche con gli animali non umani, con la vita non animale e con la Terra. Questi legami contribuiscono profondamente al nostro benessere e prosperità. Tuttavia, la nozione di "specismo", per come è stata sviluppata da Singer e poi adottata da McMahan, mette in dubbio tutto questo poiché stabilisce un'analogia tra la cura verso chi appartiene alla propria specie – senza alcuna proprietà o capacità che motivino tale cura – e mali sociali e politici gravi, quali razzismo e sessismo. La sfida di Kittay a Singer e a McMahan rende necessario porre scrupolosamente in questione l'analogia con il razzismo su cui Singer ha fondato il concetto di specismo molti anni fa e a causa del quale ancora oggi la sua opera continua a suscitare diffidenza verso la cura e la premura basate sull'appartenenza di specie.

Come abbiamo visto, dal punto di vista di Singer, il senso di profonda e ampia connessione che molt* di noi provano nei confronti dell'intera umanità (qualcosa che, si potrebbe pensare, ci possa salvare dai mali del razzismo, del sessismo e del nazionalismo, dal momento che rifiuta di fare distinzioni sulla base di razza, sesso o qualsiasi altra caratteristica qualificante) risulterebbe inevitabilmente nella violenza, dividendo la comunità umana da quella non umana e privilegiando gli interessi

15 Eva Feder Kittay, Leo Kittay, «On the Expressivity and Ethics of Selective Abortion for Disability: Conversations with My Son», in Erik Parens e Adrienne Asch (a cura di), *Prenatal Testing and Disability Rights*, Georgetown University Press, Washington 2010, p. 170.

della prima. Tuttavia, il lavoro di Kittay contesta con enfasi e rigore la logica di Singer. Mentre il razzismo e il nazionalismo fanno leva su identità di gruppo (il che costituisce la base dell'analogia di Singer con lo specismo), secondo Kittay, ciò che li contraddistingue è il loro fondarsi unicamente su una concezione del valore morale *basata sulle capacità*. Il razzismo trova la propria giustificazione attraverso una logica che attribuisce la superiorità di un gruppo privilegiato al possesso di certe proprietà e relative capacità ritenute uniche ai, o superiori nei, membri di tale gruppo[16].

La scienza è stata a lungo coinvolta negli sforzi per confermare tali affermazioni. Come osserva Kittay, «in *Amatissima* di Toni Morrison una delle scene più strazianti è quella in cui il maestro di Sethe le misura la testa per cercare di confermare la correlazione tra razza, dimensione del cranio e capacità cognitive»[17], una scena in cui Sethe è reificata e disumanizzata, trattata – proprio come durante un altro atroce momento del romanzo di Morrison in cui le viene prelevato dal seno il latte nel corso di un abuso sessuale – esattamente come un animale d'allevamento. Tuttavia, per quanto la frenologia sia stata da tempo screditata, altri campi di studio, attivi ancora oggi, risultano contaminati da assunzioni e pregiudizi razzisti. Come sostiene Dorothy Roberts, in ambito medico, per esempio, permangono convinzioni razziste circa le funzioni polmonari, la massa muscolare, la tolleranza al dolore, la suscettibilità alle dipendenze e altro ancora[18]. Allo stesso modo, i test del quoziente intellettivo vengono ancora utilizzati di routine, nonostante abbiano a lungo colluso con una narrazione che sostiene la presunta superiorità cognitiva delle popolazioni bianche[19]. Riflettendo su questa storia e sulle sue conseguenze nel presente, Kittay si domanda: «Se una suddivisione per gruppo di appartenenza fosse sufficiente a spiegare la malvagità del razzismo, allora perché queste specificazioni e (pseudo) verifiche di proprietà indesiderate accompagnano costantemente il razzismo? Perché si dovrebbe ricorrere alla scienza per confermare l'assenza di

16 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit., p. 119.

17 *Ibidem*, pp. 119-120.

18 Dorothy Roberts, «The Problem with Race-Based Medicine», TEDMED, 2015, https://www.ted.com/talks/dorothy_roberts_the_problem_with_race_based_medicine?language=en#t-609637.

19 Cfr. Stephen Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, trad. it. di A. Zani e A. Ugolotti, il Saggiatore, Milano 1998; Anna Stubblefield, «The Entanglement of Race and Cognitive Disability», in Eva Feder Kittay e Licia Carlson (a cura di), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, pp. 293-313.

caratteristiche o proprietà desiderabili nell'altro disprezzato?»[20].

Per illustrare ulteriormente il proprio punto, Kittay richiama l'attenzione sul ruolo che le suddivisioni basate sulle proprietà ebbero nella campagna nazista volta alla purificazione della razza, il cui scopo non era soltanto quello di estirpare dalla Germania i gruppi razziali ed etnici non ariani, ma anche di "ripulire" la stessa linea di sangue tedesca:

> I tedeschi venivano considerati ariani attraverso un elaborato conteggio delle caratteristiche speciali possedute dagli ariani. L'eliminazione di quei tedeschi che non possedevano tali caratteristiche e la garanzia fornita dalla sterilizzazione che in futuro i tedeschi non avrebbero presentato quelle caratteristiche indesiderate erano fondamentali per i nazisti. Il 30 gennaio del 1933, nel giorno in cui Hitler venne nominato cancelliere del Reich, vennero emanate le Leggi sulla Sterilizzazione (degli Inferiori), attuate dopo sole tre settimane, seguite dalla Legge per la Prevenzione della Propagazione di Malattie Ereditarie, che rendeva obbligatoria la sterilizzazione delle persone che si presumeva fossero affette da malattie ereditarie quali la "debolezza mentale", l'epilessia e la schizofrenia. Leggi successive resero obbligatorio non curare i tedeschi internati e disabili e l'uccisione "misericordiosa" dei tedeschi "mentalmente incompetenti" (i ritardati mentali e i malati mentali) nel progetto T4, nonché ulteriori sterilizzazioni[21].

È partendo da questa evidenza storica che Kittay sostiene che «separare "loro" da "noi"» sulla base di certe doti intellettuali e relative capacità cognitive «che renderebbero le "nostre" vite maggiormente degne», come fanno Singer e McMahan, si avvicina al razzismo e alle sue espressioni nazionaliste molto più che qualsiasi preferenza o premura nei confronti di altr* basate su relazioni concrete di amore e di cura, le quali non implicano la denigrazione degli animali non umani ma, come ho già osservato, possono al contrario accrescere la nostra empatia e la nostra cura nei loro confronti[22].

È importante notare che Singer e McMahan inizialmente non privilegiano esplicitamente alcun gruppo, prendendo avvio proprio dall'intenzione di non farlo. Essi ammettono nel loro gruppo superiore dal punto di vista morale chiunque sia dotato di quell'insieme di proprietà ritenute necessarie per giustificare tale privilegio. Queste tesi, spiega

20 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit., p. 120.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 121.

Kittay, differenziano e distanziano il loro lavoro dalle ideologie razziste e sessiste[23]. Tuttavia, le filosofie morali di Singer e McMahan si sovrappongono a tali perniciose ideologie in quanto ancorano al possesso di certe proprietà e capacità la giustificazione della presunta superiorità morale di un gruppo su un altro, ricorrendo a queste caratteristiche non soltanto per determinare chi appartiene al gruppo privilegiato, ma anche chi è escluso dai diritti e dalle tutele che l'essere parte di un tale gruppo garantisce.

4. L'archetipo di ogni internamento

Per quanto siano relativamente esigue le pubblicazioni accademiche riguardanti la relazione tra l'etica lévinasiana e l'etica della cura, ciò che è stato finora prodotto tende a sostenere l'idea che tra questi due differenti approcci siano possibili dialoghi e allineamenti costruttivi, per quanto sia necessario tenere conto delle loro divergenze[24]. Tralasciando la più ampia questione riguardante quali siano i punti di incontro e di contrasto di questi due campi dell'indagine etica, sostengo che l'opera di Lévinas rappresenta un sostegno alla posizione di Kittay sul razzismo e la sua relazione con lo "specismo" per come viene definito da Singer e McMahan, rendendo necessario abbandonare o ridefinire il concetto stesso di "specismo".

Il problema del razzismo è di fondamentale importanza per la filosofia etica di Lévinas, forgiata dall'esperienza di aver vissuto l'Olocausto e l'internamento come prigioniero di guerra sotto il regime nazista. In risposta alla violenza catastrofica di questi eventi, l'insistenza di Lévinas sull'idea che l'Altro sia irriducibile a qualunque conoscenza che Io possa ottenere sul suo conto e che l'Altro mi chiami a una responsabilità che precede qualsiasi sistema ontologico Io possa formulare per sfuggirne

23 *Ibidem*, p. 122.

24 Alcune delle pubblicazioni in accordo con questa visione sono, ad es.: W. Wolf Diedrich *et al*., «Towards a Lévinasian Care Ethic: A Dialogue between the Thoughts of Joan Tronto and Emmanuel Lévinas», in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 33-61, https://doi.org/10.2143/EP.13.1.2011786; Chloé Taylor, «Lévinasian Ethics and Feminist Ethics of Care», in «Symposium», n. 9, vol. 2, 2005, pp. 217-239, https://doi.org/10.5840/symposium20059220; Diane Perpich, «Don't Try This at Home: Lévinas and Applied Ethics», in *Totality and Infinity at 50*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2012, pp. 127-152; e Joel Michael Reynolds, «Infinite Responsibility in the Bedpan: Response Ethics, Care Ethics, and the Phenomenology of Dependency Work», in «Hypatia», vol. 31, n. 4, 2016, pp. 779-794, https://doi.org/10.1111/hypa.12249.

all'attrazione, ridefinisce l'etica in modo tale che nessun umano possa più essere escluso dalla sua portata. Un'etica dell'esclusione, secondo Lévinas, non sarebbe affatto un'etica. A questo proposito, in *Etica come filosofia prima*, Lévinas spiega che la responsabilità «per il prossimo, per l'altro uomo, per lo straniero» sarebbe tale che «nell'ordine rigorosamente ontologico – della cosa, del qualcosa, del numero e della causalità – non obbliga nulla»[25]. L'etica per Lévinas è assolutamente «responsabilità anarchica […] più antica dell'essere, della decisione e degli atti»[26]. Primordiale e del tutto priva di fondamento, una tale etica turba e destabilizza tutti i sistemi di esclusione morale basati sulla proprietà e sui principi, rivelando le loro gravi mancanze di fronte a chi ricade al di fuori di quei limiti. In netto contrasto rispetto a tali sistemi, l'etica, per Lévinas, sorge dalla prossimità profonda e generativa con l'immediato e urgente appello dell'Altro. Sorge, oltretutto, prima che possiamo sfuggire a questo appello attraverso i nostri sistemi razionalizzanti di giudizio e valutazione, per quanto ben motivati questi possano sembrare. Alasdair MacIntrye[27] spiega che, in tale maniera, Lévinas, come il filosofo danese Knud Ejler Løgstrup, «ci invita a compiere un atto di riconoscimento» che sfugge a principi, categorie e norme[28].

Approfondendo tale idea, Lévinas in *Totalità e Infinito* sostiene che per quanto vi sia «una relazione con l'essere tale che l'essere conoscente lasci che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità» – una relazione che Lévinas chiama «conoscenza» – le nostre teorie intellettualistiche e i nostri contesti spesso risultano essere «un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere conoscente svanisce»[29]. Tale approccio risulta nell'obliterazione dell'"infinitezza" dell'Altro e in un tentativo di esaurire una differenza inesauribile attraverso una formula totalitaria. Ecco il pericolo delle formule "etiche" in quanto tali: il rischio sempre presente e altamente conseguente di ridurre l'Altro al medesimo.

Osserviamo questo rischio in azione nei paragoni di Singer e McMahan tra animali umani e non umani, paragoni che includono

25 Emmanuel Lévinas e Adriaan Peperzak, *Etica come filosofia prima*, trad. it. di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 57.

26 *Ibidem*.

27 Alasdair MacIntrye, «Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies», in «European Journal of Philosophy», vol. 18, n. 1, 2010, pp. 1-16, https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00393.x.

28 *Ibidem*, p. 5.

29 E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 40.

molte false equivalenze, e nell'apparente semplicità con cui entrambi traggono conclusioni sulle vite e le capacità di persone con disabilità cognitive, senza essere entrati in reale prossimità con tali individui eccezionali. Singer è noto per aver portato i propri studenti di Princeton a visitare un reparto di neonatologia della zona, come spiega Kittay, «presumibilmente per insegnare che i medici ritengono, pur non dichiarandolo, che alcuni neonati non andrebbero tenuti in vita»[30]. In risposta a ciò, durante la conferenza del 2008, Kittay invitò Singer a visitare il *Center for Discovery* in cui risiede Sesha, nella speranza che potesse rendersi conto che le persone con disabilità cognitive possono condurre vite appaganti quando vengono genuinamente trattate con cura. La sua reazione a questo invito fu sprezzante e chiese a Kittay di spiegargli «che cosa potrei vedere in quel luogo che potrebbe farmi riesaminare l'argomentazione che ho esposto»[31].

Per Lévinas il significato più profondo dell'etica risiede nell'appello trasformativo – ma anche fragile e sempre precario – che l'Altro esercita. Concretizzando tale appello, Kittay ci insegna il potere trasformativo delle relazioni di cura, relazioni che richiedono impegno e dedizione continua, oltre che la volontà e la capacità di far propri gli obiettivi altrui. Inoltre, Kittay trasmette il profondo valore di sviluppare tali relazioni con una vasta gamma di individui con abilità cognitive diverse[32]. Instaurare questo tipo di relazioni con tutt* richiede la volontà di rendersi davvero vulnerabili – tanto emotivamente quanto intellettualmente – di fronte all'ignoto. Questa vulnerabilità è alla base della cura, in quanto è soltanto alla luce di queste relazioni durature e profonde – e nel contesto di una più ampia rete che le sostiene – che le potenzialità di ogni individuo, sia con disabilità cognitive sia neurotipico, possono davvero emergere.

All'opposto, quando la presunta conoscenza delle vite de* altr* e i sistemi razionali di esclusione morale servono ad annientare i momenti potenzialmente trasformativi di prossimità con l'Altro, afferma Lévinas, la stessa alterità dell'Altro – che è ciò che ci sbalza fuori da noi stessi – è miseramente tradita. Ciò che cogliamo non è l'alterità ma il suo opposto; invece di un incontro con qualcun* (umano o non umano che sia), ci troviamo davanti a un qual*cosa* – e qualcosa che è oltretutto

30 E.F. Kittay, «The Personal Is Philosophical Is Political», in Eva Feder Kittay e Licia Carlson (a cura di), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, p. 404.

31 *Ibidem*, p. 405.

32 *Ibidem*, p. 404.

in gran parte una nostra creazione. In simili momenti, Lévinas mette in guardia, «"io penso" equivale a "io posso" – a una appropriazione di ciò che è, a uno sfruttamento della realtà. L'ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza»[33]. Tali caratteristiche dell'etica lévinasiana rappresentano un potente monito del fatto che molto di ciò che si dice e si fa in nome dell'"etica" può esacerbare, anziché arginare, la violenza. Fintanto che alcuni teorici dell'etica, come Singer e McMahan, si basano su una matrice di dotazioni cognitive e relative capacità per definire il valore della vita stessa, tradiscono ciò che per Lévinas è la fonte generativa dell'etica: il contatto con un mondo che è irriducibile e incontenibile – cioè, il mondo di un Altro – che perturba qualsiasi comportamento puramente egoistico e qualsiasi presunzione di una conoscenza certa e totale. A tal proposito, le attribuzioni di status morale basate su proprietà e capacità non sono in grado di cogliere ciò che, per Lévinas, e anche a mio avviso, rappresenta un elemento cruciale della considerazione etica: dobbiamo trattare gli individui come rivelazioni uniche e non come mere istanziazioni di una qualche regola o categoria generale.

La filosofia di Lévinas, insieme alle osservazioni di esponenti dell'etica della cura come Kittay, possono rappresentare un contraltare vitale alle tendenze di lungo corso della teoria etica a ridurre l'Altro fino limiti e valutazioni prestabiliti; allo stesso tempo possono evidenziare che i paradigmi "etici" basati su proprietà e capacità possono: 1) strapparci dalla trama di incontri relazionali (un'intuizione nata all'interno dell'etica della cura), 2) trarre conclusioni sulle nostre responsabilità etiche astraendo da relazioni faccia a faccia (un punto certamente pertinente all'etica della cura e dell'opera di Lévinas)[34] e 3) renderci insensibili nei confronti della vulnerabilità, della responsabilità e dello stupore che la vera alterità suscita in noi (un'idea fondamentale dell'etica lévinasiana). Quando cerchiamo con zelo eccessivo delle equivalenze di valore tra popolazioni eterogenee anziché focalizzarci su ciò che ciascuna

33 Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 44.

34 Per quanto alcun* autor*si siano avvals* del concetto lévinasiano di "volto" al fine di 1) sottolineare il parallelismo tra l'etica della cura e l'etica lévinasiana o di 2) trasporre l'etica di Lévinas ad ambiti applicativi come la psicologia e l'assistenza, Diane Perpich sostiene che tali utilizzi sono fallaci dal punto di vista teoretico. Nonostante nell'ambito dell'etica della cura vi sia un profondo interesse per le relazioni intime e concrete, il "volto", per Lévinas, è qualcosa che non può mai apparire concretamente e che è fondamentale per il significato che l'etica ha, ma non per la sua pratica. Non intendo qui esprimere un giudizio su tale controversia, ma segnalo l'esigenza di ulteriori riflessioni sull'argomento e sulla relazione che sussiste tra l'etica lévinasiana e l'etica della cura nel suo complesso. Cfr. Diane Perpich, «Don't Try This at Home: Lévinas and Applied Ethics», in *Totality and Infinity at 50*, cit., pp. 143-144.

possiede di unico e speciale, facciamo un torto tanto agli animali non umani quanto agli umani atipici dal punto di vista neurologico.

Come possono queste osservazioni sull'etica ricondurci al razzismo e alla problematicità dell'analogia che Singer traccia con lo specismo? Per Lévinas, come spiega Roger Burgraeve, il razzismo è la negazione dell'alterità dell'Altro:

> Il fulcro del razzismo consiste non nella negazione o nel mancato apprezzamento delle similitudini tra le persone, bensì nella negazione, o meglio, nell'incapacità di apprezzare e di dare valore alle differenze che sussistono tra le persone, o per meglio dire, alla fondamentale e irriducibile alterità che fa sì che nessun individuo sia ascrivibile a un'unica categoria o genere e pertanto risulti sempre "unico"[35].

Tuttavia, all'interno della comunità umana, una comunità che da tempo ha fondato sulla ragione e sul linguaggio la propria differenza categoriale e superiorità rispetto agli altri animali, cosa potrebbe mai essere maggiormente Altro se non la disabilità cognitiva? L'antico male della deumanizzazione di persone con disabilità cognitive vive nell'opera filosofica di Singer, McMahan e di altri, dal momento che tali autori portano avanti l'idea che i giudizi di valore morale si debbano fondare su capacità cognitive e doti intellettive.

Ne «Il nome di un cane o il diritto naturale», un breve testo di carattere autobiografico, in cui Lévinas descrive l'antisemitismo come «l'archetipo di ogni internamento», il filosofo scrive in merito al razzismo:

> Il razzismo non è un concetto biologico; l'antisemitismo è l'archetipo di ogni internamento. La stessa oppressione sociale non fa altro che imitare tale modello: reclude in una classe, priva dell'espressione, condanna ai «significanti senza significato» e, dunque, alle violenze e alle lotte. Come liberare un messaggio della propria umanità che, da dietro le sbarre delle virgolette, si diffonde in altro modo che il parlare scimmiesco?[36]

Secondo Lévinas, il razzismo è una forma riduzionista di violenza sociale che priva gli individui dello statuto di persona, riducendole a

35 Roger Burggraeve, «Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Lévinas on Moral Evil and Our Responsibility», in «Journal of Social Philosophy», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 29-45 https://doi.org/10.1111/0047-2786.t01-1-00003 p. 12.

36 E. Lévinas, «Il nome di un cane o il diritto naturale», in *Difficile Libertà*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 193.

una categoria (e all'insieme delle proprietà e delle capacità che presuntamente coincidono con questa) considerata al di fuori dei confini della piena considerazione morale, quando non al di fuori della considerazione morale *in assoluto*. Tuttavia, potremmo chiederci, non è forse questo lo stesso genere di violenza che noi, in quanto comunità umana, abbiamo inflitto da tempi immemori agli altri animali? In effetti, non è forse vero che il razzismo, per come qui viene definito da Lévinas, ma anche l'abilismo per come lo abbiamo incontrato nel lavoro di pensatori quali Singer e McMahan, esilia un numero imprecisato di persone in una terra di nessuno dove prevale l'esclusione morale, un luogo in cui gli animali non umani si trovano relegati da tempo? Lévinas ci aiuta a comprendere come un simile gesto equivalga a niente meno che all'annullamento dell'etica stessa.

5. Conclusione: reimmaginare lo "specismo"

Se il fallimento di una reale valorizzazione delle differenze è elemento chiave del razzismo, dell'abilismo e dello specismo e se tale fallimento spesso si esprime attraverso la riduzione di alcune persone, ma anche di animali non umani, alle loro proprietà e capacità, come possiamo giungere a un maggior apprezzamento delle differenze? Inoltre, come possiamo superare l'«insensibilità e la cupidigia», come le definisce Kittay[37], che così frequentemente ci rendono complici del male inflitto non solamente all'interno della comunità umana, ma anche alla nostra famiglia allargata di cui fanno parte gli altri animali?

Come la tradizione femminista dell'etica della cura insegna da tempo, questi sono compiti che richiedono di coltivare le nostre capacità di cura, non di anestetizzarle, negarle o condannarle. Tutt'altro che un onere, la cura è una capacità morale e relazionale che amplia la nostra sensibilità verso gl* altr* e intensifica la nostra percezione di interconnessione tra il loro benessere e il nostro. Esemplificativa di tale potenziale etico è l'intensità con cui Kittay racconta il prendersi cura di sua figlia Sesha: dalle affettuose descrizioni della loro vita in comune al travolgente entusiasmo con cui celebra ogni gioia distintiva che Sesha sperimenta nella propria vita, come per esempio il suo profondo apprezzamento per la musica. Tale intensità fluisce verso tutt* noi e

37 E.F. Kittay, *The Personal Is Philosophical Is Political*, cit.

ci arricchisce, diventando un invito a prendersi cura di Sesha insieme a lei[38]. Si tratta di un invito che pochi non accetterebbero, tanto influente e commovente è l'amore nelle sue parole di madre. Durante la conferenza del 2008, Naomi Scheman espresse proprio questa esperienza affermando: «Non è soltanto che Eva [Kittay] tiene a Sesha in modo diverso da un animale. Io tengo a Sesha. E non ho mai incontrato Sesha»[39]. Nemmeno io ho avuto il privilegio di incontrare Sesha e tuttavia condivido pienamente il sentimento di Scheman.

Mi piacerebbe poter dire che le opere di Singer e di McMahan invitano in modo simile a prendersi cura degli animali non umani, ispirati come sono da un'accorata preoccupazione per il benessere animale. Tuttavia, non sono riuscita a cogliere nei loro scritti nemmeno un momento comparabile di celebrazione ed esaltazione dell'alterità degli animali non umani; cioè momenti che attestino un profondo apprezzamento delle differenze tra noi e gli altri animali, o tra ciascun animale e ogni altro e del valore morale di tali differenze. Al contrario, l'interesse che Singer e McMahan manifestano nei confronti degli animali altamente senzienti è fondata sulle similitudini che sussistono tra le loro capacità cognitive e le nostre, rendendo in fin dei conti tale interesse e rispetto profondamente antropocentrici, nonché complici della stessa logica riduttiva che alimenta la violenza escludente che entrambi gli autori condannano con tanta forza. Sunaura Taylor sottolinea questo quando scrive: «Le argomentazioni di Singer che lo rendono abilista lo rendono anche specista. Quando sostiene che ciò che caratterizza la personalità (e la protezione dall'essere uccisi che la personalità offre) risiede in particolari capacità legate alla razionalità, gli argomenti di Singer rafforzano non solo una gerarchia di capacità ma anche una gerarchia di specie»[40]. Gli allievi di Lévinas Mark Coeckelbergh e David J. Gunkel esprimono un concetto simile quando notano che «l'approccio delle proprietà ha origine nel privilegio antropocentrico, che spesso non viene problematizzato», privilegio per cui «l'uomo è ritenuto "misura di tutte le cose" e la levatura morale è […] stabilita in base a quanto le altre entità riescono a raggiungere o almeno ad avvicinarsi al livello [normativo] rappresentato dal livello umano di capacità ed esperienze»[41].

38 *Ibidem*, pp. 127-128.

39 Robert Wilson, *The Ethics of Exclusion, the Morality of Abortion, and Animals*, Video YouTube Video, 10 Dicembre 2008, 4.36, https://www.youtube.com/watch?v=bksPNVSy2E4&t=8s.

40 Sunaura Taylor, *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*, trad. it. di feminoska, Edizioni degli Animali, Milano 2021, p. 227.

41 Mark Coeckelbergh e David J. Gunkel, «Facing Animals: A Relational, Other-Oriented Ap-

Sebbene gli appelli all'umanità che ci accomuna appaiano "specisti" a Singer e McMahan, tali appelli, come ho già sottolineato, possono essere non soltanto profondamente suggestivi, ma anche rivoluzionari da un punto di vista etico proprio in quanto del tutto privi di qualsiasi criterio di determinazione del valore morale basato su proprietà o capacità. Lo stesso vale per gli appelli alle nostre connessioni familiari e ai legami relazionali che queste comportano. È proprio lì che sussiste un'etica, priva di fondamento in massime o altre regole razionali o principi, che sfugge all'inevitabile violenza di simili giustificazioni dell'eccezionalismo morale e, allo stesso tempo, insiste a che la nostra apertura verso l'Altro non si chiuda. Per quanto manchevoli di principi, tali appelli sono in realtà molto più profondamente radicati di quanto possa esserlo qualsiasi criterio per l'inclusione morale basato sulle proprietà o sulle capacità, in quanto emergono dalla materialità delle nostre vite incarnate e dalle nostre reali (e dunque non immaginarie) relazioni. In effetti, è proprio questo radicamento relazionale che conferisce loro un potenziale radicalmente trasformativo. L'aver cura degl* altr* sulla base delle nostre connessioni relazionali che si trovano in opposizione a qualsiasi principio costituisce una sfida all'esclusionismo morale, mentre i criteri basati sulle capacità aventi l'obiettivo di giungere all'equità morale in realtà pervengono al risultato opposto, aprendo la strada alla denigrazione e allo svilimento delle differenze tanto interne alla specie, quanto interspecie.

A seguito dell'acceso dialogo con cui ho iniziato, Jeff McMahan ha sollevato un punto saliente che, come i momenti della conferenza del 2008 che ho precedentemente condiviso, mi è rimasto impresso per tutti questi anni: McMahan ha osservato come tant* nella nostra società sembrano del tutto a proprio agio nel credere che «l'uccisione di uno scimpanzè o di un primate o di un qualsiasi animale sia *assolutamente niente*»[42]. La profonda vacuità morale che questa affermazione fa emergere è uno dei veri orrori del nostro tempo e sono grata a Singer e a McMahan per i loro tentativi di portare alla luce questa pervasiva oscurità morale. Ma, mentre illuminiamo tali orrori, dobbiamo anche celebrare il potere incoraggiante e profondamente etico della nostra capacità di prenderci cura l'un* dell'altr* in modi che non hanno assolutamente nulla a che vedere

proach to Moral Standing», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 27, 2014, pp. 716-718.

42 Robert Wilson, *The Ethics of Exclusion, the Morality of Abortion, and Animals*, Video YouTube, 10 Dicembre 2008, 4.36, https://www.youtube.com/watch?v=bksPNVSy2E4&t=8s (enfasi aggiunta).

con le nostre doti intellettuali o con le nostre capacità cognitive. Tali espressioni di cura si espandono non nell'oscurità morale, bensì nelle connessioni della vita relazionale che è troppo ricca, intima e concretamente dettagliata per poter essere inquadrata in un qualunque sistema di valutazione o di esclusione morale basato su proprietà o capacità.

Come Taylor, anch'io non intendo tornare alla prospettiva dell'eccezionalismo umano. Nel rifiuto di accordare qualsivoglia privilegio morale a quelle capacità e proprietà intellettuali da cui abbiamo fatto derivare la nostra superiorità morale rispetto al resto degli animali si trova la via che conduce a una maggiore attenzione etica e a un maggior apprezzamento non soltanto delle vite animali non umane, ma anche di quelle umane non conformi. In questo saggio, ho tentato di spostare il dibattito verso una critica trasformativa dello "specismo" che si rifiuti di replicare la violenza escludente e che, all'opposto, espande l'ambito delle responsabilità etiche e i confini delle comunità tanto tra le specie quanto tra i divari cognitivi. Lo "specismo" così ridefinito continua a denunciare l'atteggiamento che svilisce il valore e la dignità delle vite animali non umane, che rende ciechi nei confronti della loro sofferenza e che ritiene i loro interessi sostanzialmente meno importanti dei nostri. In questi termini, lo "specismo" corrisponde all'obliterazione dal punto di vista etico degli altri animali – alla negazione fondamentale della nostra prossimità potenzialmente trasformativa alla singolarità e vulnerabilità della vita degli animali non umani che è proprio il luogo in cui Lévinas individua la scaturigine dell'etica stessa.

Credo che questa interpretazione dello specismo preservi ciò che vi è di essenziale nel concetto – il suo rifiuto dell'eccezionalismo umano – eludendone al contempo le pericolose collusioni con l'abilismo. La mia speranza è che lo specismo, una volta ridefinito e reimpiegato per contrastare i gesti morali escludenti e non, invece, le connessioni relazionali inclusive, può risultare utile per l'articolazione e l'organizzazione degli sforzi volti a massimizzare il benessere e a promuovere la liberazione tanto degli animali non umani quanto di quelli umani, a prescindere dalle dotazioni e capacità cognitive di ognun*. Il fatto che i supposti interessi degli animali non umani e di chi all'interno della comunità umana vive con gravi disabilità cognitive siano stati ritenuti contrapposti è un'infelice realtà del nostro tempo. Una riformulazione dell'influente concetto di specismo potrebbe contribuire a guidare il dibattito in una direzione maggiormente produttiva e di mutuo appoggio.

Traduzione dall'inglese di Ilaria Toson

Alice Parrinello

«Con i colombi ci abbiamo campato una vita»

Genealogie ecofemministe in Emma Dante, Anna Maria Ortese ed Elsa Morante

1. Nel gennaio 2022, a un'udienza generale, papa Francesco ha criticato le coppie (eterosessuali) che non vogliono avere figli e invece «hanno due cani, due gatti. Sì, cani e gatti occupano il posto dei figli», affermando che «negare la maternità e la paternità ci diminuisce, ci toglie umanità e così la civiltà diventa più vecchia e senza umanità perché si perde la ricchezza della paternità e della maternità e soffre la patria che non ha figli»[1].

Per quanto scaturiscano da una specifica visione religiosa, i commenti del papa riflettono un dibattito chiave oggi in Italia: la famiglia e la sua composizione. Già nel 2016, un passaggio essenziale nell'approvazione delle unioni civili è stata la rimozione della cosiddetta *stepchild adoption*, cioè l'adozione dei figli del proprio partner[2]. Nello stesso periodo è stato fondato il partito conservatore *Il Popolo della Famiglia*, il cui obiettivo iniziale era di rappresentare i partecipanti dei Family Days[3], ma che in seguito ha espanso i propri programmi ponendovi al centro la difesa della famiglia tradizionale e l'asserito diritto di ogni bambin* di avere un padre e una madre (il simbolo scelto è il ritratto, stilizzato in modo infantile, di una famiglia composta da padre, madre e due figli).

Come è stato documentato da Massimo Prearo, la maggioranza dei movimenti neocattolici in Italia inserisce le politiche famigliari al centro della propria missione politica[4], come dimostra il loro supporto al

1 «Il Papa: "C'è chi non vuole figli, ma ha cani e gatti al loro posto. Negare maternità e paternità ci toglie umanità"», in «La Repubblica», 5 gennaio 2022, https://www.repubblica.it/vaticano/2022/01/05/news/il_papa_c_e_chi_non_vuole_figli_ma_ha_cani_e_gatti_al_loro_posto_negare_maternita_e_paternita_ci_toglie_umanita_-332709442/.

2 «Unioni Civili, la legge punto per punto: stralciata la stepchild adoption per le coppie gay», in «La Repubblica», 25 febbraio 2016, https://www.repubblica.it/politica/2016/02/25/news/unioni_civili_ecco_la_legge_arcobaleno_scheda-134251509/.

3 Manifestazioni che si sono svolte principalmente in Italia, in particolare nel 2015 e nel 2016, per protestare contro le unioni civili.

4 Massimo Prearo, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 11-14.

Congresso Mondiale delle Famiglie[5] tenutosi a Verona nel 2019. La difesa della famiglia tradizionale è stata centrale anche durante la recente campagna elettorale − agosto e settembre 2022 − di Giorgia Meloni e per il programma di *Fratelli d'Italia*[6].

Visto il peso di tale visione all'interno della società italiana attuale, non deve sorprendere che quello della famiglia sia uno dei pilastri tematici dell'opera di Emma Dante, regista, sceneggiatrice, attrice e scrittrice siciliana, nonché una delle figure più significative del nostro panorama culturale, «anomala figura di matriarca», come viene definita da Anna Barsotti[7]. Molteplici suoi lavori si occupano di temi ricorrenti, ma la famiglia vi gioca un ruolo determinante, come lei stessa ha affermato:

> La famiglia è stata sempre, fin dall'inizio, il luogo e il tempo dove tutto accade. La casa è la famiglia. Non esiste una casa ma esiste la famiglia, per cui tutti i miei spettacoli sono quasi sempre vuoti, perché sono riempiti dalle relazioni di questi personaggi, da questi legami anche morbosi, a volte perfino violenti. Nella famiglia c'è l'inizio di tutto e quindi è il luogo migliore da esplorare[8].

La centralità dell'istituzione famigliare si riflette anche nella formazione originaria della compagnia teatrale di Dante, Sud Costa Occidentale. Come sostiene Barsotti, la Sud Costa Occidentale è una famiglia-compagnia, una famiglia per scelta e condivisione, non di sangue o fondata sul matrimonio[9]. La regista ha affermato: «La compagnia è la mia famiglia»[10] e, nonostante i cambiamenti di composizione avvenuti al suo interno nel corso degli anni, la concezione della compagnia come famiglia è sempre rimasta invariata. Per esempio, Dante ha recentemente scritto: «Siamo una compagnia che a forza di stare insieme è

5 Il Congresso Mondiale delle Famiglie è una coalizione, creata negli Stati Uniti, che promuove i valori della destra cristiana. Ad es., critica il matrimonio tra persone dello stesso sesso e l'aborto. La sua tredicesima conferenza è stata organizzata a Verona, con il sostegno della provincia e delle regioni del Veneto e del Friuli-Venezia Giulia.

6 Daniela Hamaui, «A destra vogliono una famiglia tradizionale. Ma non per Loro», in «La Repubblica», 30 agosto 2022, https://www.repubblica.it/commenti/2022/08/30/news/famiglia_tradizionale_destra_modello-363518463/.

7 Emma Dante, *Bestiario teatrale*, Rizzoli 2020, p. 415.

8 Alice Billò, Stefania Rimini e Marco Sciotto, «Videointervista a Emma Dante», in «Arabeschi» n. 10, 2017, p. 18.

9 Anna Barsotti, *La lingua teatrale di Emma Dante. mPalermu, Carnezzeria, Vita mia*, ETS, Pisa 2009, p. 131.

10 *Ibidem*, p. 131.

diventata una famiglia. Siamo fratelli, sorelle, madri, figli»[11].

La compagnia teatrale di Dante non è solo caratterizzata da un'idea di famiglia, ma anche da altre concezioni che sono cruciali per analizzare più approfonditamente i suoi lavori, la cui regia richiede che, durante ogni spettacolo, gli attori diventino animali, bambini e idioti. In un'intervista con Laure Adler per il volume *Enfants, animaux et idiots=Bambini, animali e idioti* (2019), Dante ha affermato:

> Allora, l'idea principale era appunto quella di lavorare sulla bestialità, di cercare durante lo spettacolo una perdita della vergogna e del pregiudizio, tornare ad un'origine primitiva – che è poi ciò che faccio con gli attori, anche quando lavoro ad altri spettacoli. Chiedo loro di tornare bambini, di essere animali e idioti, perché le personalità, i fantasmi di questi tre individui che noi abbiamo dentro, sono fondamentali per poter affrontare un percorso creativo, privo di qualsiasi pregiudizio, perché nessuno sa giocare come giocano i bambini. Gli adulti non lo sanno fare. Gli animali non provano vergogna: se devono fare la cacca fanno la cacca, se hanno fame mangiano e nessuno è più vicino a una fede, a un dio, di un idiota. Quindi questi tre individui che l'attore deve recuperare dentro di sé sono fondamentali per ogni tipo di processo creativo[12].

Il metodo sviluppato da Dante viene ulteriormente esplorato nello spettacolo *Bestie di scena* (2017), il cui contenuto ruota attorno alla trasformazione dell'attore in personaggio. Gli attori vengono descritti come «bestie» e la sua prima collezione dei testi di prosa è intitolata, non a caso, *Bestiario teatrale* (2020).

L'emergere della questione animale in Dante non è solo legato ai suoi lavori di prosa, ma anche alla sua regia di opere liriche e alle sue scelte di regia cinematografica. Per esempio, la *Carmen* da lei diretta al Teatro della Scala nel 2009 si contraddistingue da altre interpretazioni dell'opera bizettiana in quanto caratterizzata da una denuncia contro la corrida e dalla comparazione tra gli animali e la protagonista.

Il "filone animalista" nelle opere di Dante richiede però un'analisi ampia del ruolo degli animali nelle sue opere. In particolare, vista la centralità del tema della famiglia e la frequente equiparazione tra umani e non umani, la ricerca, nelle sue opere, di *chi* crea famiglia sembra

11 *Id*., *Bestiario teatrale*, cit., p. 30.

12 Emma Dante e Laure Adler, *Enfants, animaux et idiots = Bambini, animali e idioti*, Éditions Universitaires d'Avignon, Avignone 2019, p. 41.

necessaria. Possono i non umani creare famiglia con gli umani? Che tipo di famiglia creano? Una che segue la norma, riproducendo legami basati sulla violenza patriarcale oppure una famiglia alternativa? Questo articolo cerca di rispondere a queste domande attraverso un'analisi del secondo film di Dante, *Le sorelle Macaluso* (2020) e la ricerca di affinità con il saggio *Le Piccole Persone. In difesa degli animali e altri scritti* (2016) di Anna Maria Ortese e con il romanzo *La Storia* (1974) di Elsa Morante, al fine di indagare se esiste una genealogia antispecista ecofemminista italiana, che metta in discussione l'idea di famiglia tradizionale.

2. *Le sorelle Macaluso* racconta la storia di cinque sorelle (Maria, Pinuccia, Lia, Katia e Antonella) che vivono a Palermo, in tre fasi della loro vita: quando sono adolescenti, adulte e anziane. I loro genitori non vengono mai mostrati e il fulcro della narrazione è il rapporto che hanno tra loro e con uno stormo di colombi con i quali convivono e che prestano per denaro a cerimonie religiose.

A discapito delle apparenze, il legame tra umani e non umani è caratterizzato dall'uguaglianza. Per esempio, all'inizio del film, si vede la sorella minore, Antonella, prendersi cura dei colombi come se fossero fratelli. Mentre vengono dati temporaneamente a un uomo per un matrimonio, l'inquadratura riprende Antonella che insegna ai figli di quest'ultimo come trattare con cura i volatili. La bambina li tiene in mano con cautela e affetto, accarezzandoli. Poi li nutre utilizzando dei piatti in ceramica, perché «anche i colombini devono mangiare nei piatti belli»[13]. Infine, prima di andarsene dalla mansarda dove vivono i colombi, Antonella accende uno stereo per creare un ambiente più piacevole. Significativamente, i colombi non sono ingabbiati. Ci sono diverse sequenze nel film nelle quali li si vede volare nel cielo, sottolineando che nonostante possano spostarsi altrove, decidono comunque di tornare ogni volta alla casa di famiglia.

Sebbene le sorelle da adolescenti prestino i colombi a scopo di lucro, anche da adulte e da anziane e anche dopo aver chiuso l'attività commerciale continuano a occuparsi di loro. In questo modo, il film descrive un'economia basata più sugli affetti e sulla cura che sulle transazioni commerciali e sull'economia di mercato. Secondo Judith Butler, «la razionalità neoliberista eleva l'autosufficienza a ideale morale nel

13 E. Dante, *Le sorelle Macaluso*, performances di Viola Pusatieri, Eleonora De Luca, Donatella Finocchiaro, Rosamont, Minimum Fax Media, Rai Cinema, 2020, 9:36-3:37.

momento stesso in cui le forme di potere neoliberale operano in direzione di ogni sua possibilità concreta a livello economico»[14]. Le sorelle e i colombi sfidano questo paradigma, creando un ecosistema di mutuo supporto.

Nel film, le sorelle e i colombi dis-turbano il binarismo umano-non umano e promuovono un'uguaglianza tra le specie, dal momento che i due gruppi sono ritratti allo stesso livello e non su una scala gerarchica. Usando le parole di Donna Haraway, le sorelle e i colombi creano *oddkin*. Haraway ha coniato il termine sostenendo che fare parentele [*oddkin*], al di là della famiglia genealogica e biogenetica, introduce questioni importanti, come quella di interrogarsi per chi si è effettivamente responsabili[15]. Umani e non umani diventano così famiglie estese, dividendo gli stessi spazi, prendendosi cura l'un* dell'altr*, in un mutuo processo di sviluppo. Secondo Federica Timeto,

> piuttosto che il divenire umano dell'animale o il divenire animale dell'umano, Haraway racconta il divenire-con di animali e non umani insieme. Nei suoi testi, incontriamo gli animali in zone di contatto che ci chiamano in causa, e dove come specie compagne diventiamo ciò che stiamo riconoscendo, cioè le nostre relazioni naturalculturali trans-specie[16].

14 Judith Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Milano 2017, p. 27.

15 Donna J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere in un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019, pp. 13 sgg.

16 Federica Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 16.

Umani e non umani creano assemblaggi [*assemblages*] costruiti attorno a relazioni attivamente e deliberatamente nutrite[17]. Le formazioni *oddkin* sono costruite attorno al supporto reciproco, dal momento che, secondo Butler,

> il collocarmi con tutto il corpo in mezzo all'azione di un altro, non è né il mio atto né il tuo, bensì qualcosa che accade in virtù della relazione che c'è tra noi, che deriva da quella relazione, che crea ambiguità tra l'io e il noi, e che cerca al contempo di preservare e di disseminare il valore generativo di quell'ambiguità in una relazione attiva e di deliberato sostegno reciproco, una collaborazione, ben distinta da un'allucinata fusione o confusione[18].

Esattamente in questo modo Dante rappresenta le interconnessioni necessarie alla vita. Le sorelle si prendono cura dei colombi e questi contribuiscono significativamente all'economia della famiglia, permettendo al gruppo di sopravvivere:

> Parlare di ciò che è vivente nella vita umana significa già ammettere lo stretto legame tra i modi di vivere umani e quelli non-umani. È la connessione con la vita non-umana a consentirci di definire ciò che chiamiamo vita umana[19].

È necessario pertanto sottolineare come nel film l'assemblaggio *oddkin* sia in opposizione alla famiglia tradizionale e patriarcale. Prima di tutto, nell'ecosistema creato dalle sorelle e dai colombi non c'è spazio per gli uomini. Non solo il loro padre non compare mai, ma in una scena iniziale si crea un contrasto contraddistinto dal genere tra le sorelle e l'uomo a cui prestano i piccioni, il signor Cangelosi, e i suoi figli. L'interazione principale tra i due gruppi è costituita da un conflitto tra Maria e Pinuccia, le due sorelle maggiori, e il signor Cangelosi. Le sorelle difendono con forza il benessere dei colombi, criticando aspramente la decisione dell'uomo di dare ai colombi delle pastiglie tossiche per cambiare il colore delle loro piume e renderli rosa per le cerimonie. L'unico personaggio maschile rilevante nella prima sezione del film è insomma in netto contrasto con le sorelle e i colombi.

Nel film c'è un secondo conflitto tra la famiglia *oddkin* e le strutture

17 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 70.

18 *Ibidem*, p. 19.

19 *Ibidem*, p. 70.

tradizionali. Una volta adulte, Lia, la sorella "strana" che non si è sposata, è l'unica che rimane a vivere nella stessa casa assieme ai colombi. Le altre sorelle, prima Katia e poi Pinuccia, si sposano e lasciano la casa di famiglia e i colombi. In questo modo, la forma più tradizionale di parentela causa la lenta disgregazione della famiglia *oddkin*. Questo processo è esemplificato da una scena nella parte centrale del film, in cui il marito di Katia cerca di costringerla a vendere la casa e a sbarazzarsi dei colombi:

> Marito: Ti devono dare minimo centomila euro. È la tua parte.
> Katia: Non ce li hanno.
> Marito: E allora ve la dovete vendere quella cazzo di casa. Dovete convincere tua sorella la pazza e la dovete vendere.
> Katia: Lia non la vende.
> Marito: Sì, ma la casa è di tutte. Anche se è intestata a lei. È la vostra eredità, te lo vuoi mettere in testa?
> Katia: E comunque non ci vale centoventimila euro, la casa.
> Marito: Certo, l'avete fatta diventare uno schifo con quei cazzo di piccioni.
> Katia: Con i colombi ci abbiamo campato una vita[20].

Il marito di Katia è disgustato dalla presenza dei colombi in casa, addirittura li chiama in modo beffardo «piccioni», ma viene subito corretto da Katia, che dice: «Con i *colombi* ci abbiamo campato una vita». Gli uccelli del film potrebbero tranquillamente essere sia piccioni sia colombi; tuttavia, la scelta del marito di riferirsi a loro come piccioni è legata alla cattiva reputazione costruita addosso a questi animali:

> Nel piccione si sono concentrate diverse forme di disgusto, odio e bruttezza che hanno connotato i corpi sociali (umani) denigrati e marginalizzati, […] come le minoranze, gli immigrati, le persone economicamente svantaggiate, al punto che anche coloro che cibano regolarmente i piccioni sono visti come strani o etichettati come asociali[21].

20 E. Dante, *Le sorelle Macaluso*, cit., pp. 35-22, 35-51.
21 F. Timeto, *Bestiario Haraway*, cit., p. 59.

Per Haraway, i piccioni sono invece una specie compagna, visto che si mischiano, si infettano e si trasformano con gli umani:

> Haraway non usa però questa espressione per rappresentare i piccioni come "contagiosi" per l'uomo, né per caratterizzarli come specie invasiva, ma risemantizza in positivo l'idea del contagio come contatto profondo e dinamica vitale, per mostrare come, al pari di altre specie percepite più benevolmente come animali "da compagnia", anche fra i piccioni e gli umani esista una promiscuità sinantropica, una condivisione secolare di corpi, storie e spazi, di cui i piccioni in città, non più del tutto selvatici ma nemmeno addomesticati, sono espressione[22].

Per questo motivo, le parole di Katia devono essere sottolineate: quando afferma «ci abbiamo campato», la particella "*ci*" è usata per riferirsi al gruppo delle sorelle, ma anche alla simbiosi composta con i colombi. Le relazioni umane e non umane in *Le sorelle Macaluso* creano un intreccio di molteplicità che permane nella vita di Katia e che genera contrasto con la sua nuova famiglia.

Dante non promuove una visione essenzialista, che lega donne e natura grazie a un'innata sensibilità delle prime, anzi critica fortemente i ruoli e le aspettative di genere. In questo modo, si pone in linea con la strategia queer indicata da Butler in merito alla performatività di genere, che presuppone la ripetizione di norme oppressive e dolorose, per forzarle a risignificarsi. Le sorelle non sono figure modeste, garbate e silenziose. Per esempio, nella seconda parte del film, Pinuccia e Maria, ormai adulte, mostrano un atteggiamento feroce quando si scontrano

22 *Ibidem*, p. 56.

fisicamente in salotto, urlando e picchiandosi, mentre Katia cerca di calmarle. È una scena sconcertante, perché le due donne finiscono sul pavimento mentre si prendono a calci e pugni, con i colombi che volano in giro per la casa, spaventati dal rumore e dal trambusto. In un certo modo, le sorelle Macaluso si ricollegano anche alla teoria di Jack Halberstam sulla ferocia e selvaticità queer − *queer wildness* −, la quale può «sfuggire la sua funzione di condizione negativa e può nominare una forma d'essere che fugge dai vincoli possessivi della *governance* e che rimane contrapposta alla cosiddetta umanità normale»[23].

3. *Le sorelle Macaluso* non presenta solo risonanze con la teoria di Haraway, ma fa anche riferimento esplicito a un testo emblematico della critica ecofemminista italiana. Nella terza parte del film, il fantasma di Maria legge a Lia, ormai anziana e fragile, un brano tratto da *Le Piccole Persone. In difesa degli animali e altri scritti* di Anna Maria Ortese. Il testo è una collezione di articoli pubblicati postumi, che spazia dai saggi naturalistici e filosofici a tesi più militanti in difesa degli animali[24].

Il passaggio letto da Maria è tratto dall'articolo che dà il titolo alla raccolta e che inizia con l'idea secondo cui gli animali hanno "facce"[25]. Questo cambio di prospettiva, per Ortese, può aprire la strada a una rivoluzione: «L'uomo, infatti, riconoscendo che *anche* gli animali hanno una faccia (due occhi, spesso supremamente belli e buoni, naso, bocca

23 Jack Halberstam, *Wild Things: The Disorder of Desire*, Duke University Press, Durham 2020, p. 8.

24 Anna Maria Ortese, *Le Piccole Persone. In difesa degli animali e altri scritti*. Adelphi, Milano 2016.

25 *Ibidem*, p. 114.

e fronte), ammette implicitamente che gli animali sono *suoi fratelli*»[26]. Ortese descrive gli animali come "Piccole Persone, come «un popolo oppresso»[27]. Maria legge:

> Ritengo gli Animali Piccole Persone, fratelli "diversi" dell'uomo, creature con una f a c c i a, occhi belli e buoni che esprimono un pensiero, e una sensibilità *chiusa*, ma dello stesso valore della sensibilità e il pensiero umano […] Le Piccole Persone sono pure e buone. Non sono avide. Non conoscono né l'accumulo né lo sperpero. Hanno cura dei loro piccoli […] e prestano frattanto mille (che dico: miriadi) di servigi preziosi all'uomo. In altri tempi lo hanno nutrito, allevato, coperto, proprio come madri. Gli hanno fatto compagnia (sulla Terra non c'era nessuno che lo consolasse). Una famiglia particolare, il Cane, ha preso a proteggerlo, e milioni di volte è morto per lui. Gli Uccelli – altra famiglia di origine angelica – nel fitto delle foreste hanno cantato per lui, ricordandogli che il cielo non lo aveva dimenticato (e nel cielo, egli sapeva istintivamente, era la sua origine)[28].

Per quanto l'attribuzione di valore a* non uman* attraverso l'antropomorfismo – che in realtà li riduce a mero oggetto di comparazione − sia stato criticato da buona parte della riflessione ecofemminista[29], questo passaggio di Ortese aiuta comunque a comprendere l'importanza dei colombi per le sorelle Macaluso. Ortese descrive gli animali come "fratelli diversi dell'uomo" e il rapporto di fratellanza rappresentato nel film di Dante può esserne un esempio.

Il testo di Ortese crea inoltre un collegamento tra *Le sorelle Macaluso* e *La Storia* di Elsa Morante. Come sostiene Angela Borghesi in un commento alla fine dell'ultima edizione de *Le Piccole Persone*:

> Stupore e spavento di fronte al nulla, alla vanità della storia degli uomini nell'infinito moto della materia universale, e – conseguenza – il distacco dalle «guerre» degli uomini e dalle loro «stupide vittorie»: sono immagini e conclusioni prossime a quelle che sorreggono *La Storia*, il romanzo di Elsa Morante, scrittrice con la quale intercorre

26 *Ibidem*, p. 113.

27 *Ibidem*, p. 114.

28 *Ibidem*, pp. 114-115.

29 Cfr., ad es., Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014.

un'alta frequenza di accordi tematico-esistenziali, e che ha un primato d'eccellenza nella costellazione autoriale di Ortese[30].

La Storia narra le vicende di una donna in parte ebrea, Ida Ramundo, e dei suoi due figli, Antonio (Ninnarieddu) e Giuseppe (Useppe), nel periodo della Seconda guerra mondiale. Morante mescola la loro storia con gli eventi della "Storia" ufficiale. Come quello di Dante, anche il lavoro di Morante è caratterizzato distintamente da toni ecofemministi, dal momento che, come sostiene Maria Giménez Cavallo, la scrittrice immagina un mondo alternativo in cui una serie di relazioni binarie gerarchiche sono invertite:

> Morante privilegia non solo le storie personali rispetto alla Storia istituzionale, e il nutrimento femminile rispetto all'aggressività maschile, ma anche gli animali rispetto agli esseri umani, i bambini rispetto agli adulti, la spiritualità individuale rispetto alla religione consolidata[31].

Umani e non umani si relazionano attraverso rapporti di mutuo supporto, creando *oddkin*. Proprio come in Dante è Antonella ad avere un legame più forte e affettuoso con i colombi, allo stesso modo, nel romanzo sono i bambini, e Useppe in particolare, che si rapportano in modo più sentito con gli animali.

Come descritto da Cavallo, Morante «inaugura i legami di Useppe con il regno animale paragonandolo a un capretto, al momento della sua nascita»[32]. Ida dà alla luce Useppe dopo essere stata stuprata da un soldato nazista (Gunther) all'inizio del romanzo. Dal momento che è nato al di fuori del legame matrimoniale, Ida non vuole che i vicini sappiano che Useppe sia suo, dunque intima all'altro suo figlio, Ninnarieddu, di non menzionare a nessuno l'esistenza del fratello. Per quanto travagliato, l'arrivo di Useppe in casa consente a Ninnarieddu di adottare il cane a lungo agognato: «A' mà! E adesso che ci sta Giuseppe, allora, ci possiamo pigliare pure il cane, qua a casa!»[33]. Così Ninnarieddu adotta Blitz, un cane che era solito aspettarlo vicino ai negozi:

30 Angela Borghesi, «Dio delle ciliege», in A.M. Ortese, *Le Piccole Persone*, p. 255.

31 Maria Giménez Cavallo, «Elsa Morante's "La Storia": A Posthumanist, Feminist, Anarchist Response to Power», in «Annali d'italianistica», vol. 34, 2016, pp. 426-427.

32 *Ibidem*, p. 438.

33 Elsa Morante, *La Storia*, Einaudi, Torino 2013, p. 100.

> «E di che razza è, questo qui?»
> «Razza bastarda»
> La parola casuale scosse Ida, che ne arrossì immediatamente; e un suo sguardo involontario spiò verso il lettino, come se la creatura potesse averla intesa. A sua volta, allora, Nino concepì il pensiero: «Già! Pure Giuseppe è bastardo. In questa casa ci stanno due bastardi!» ne dedusse, rallegrandosi moltissimo alla scoperta[34].

Morante non pone al centro della storia la famiglia tradizionale, dal momento che il marito di Ida muore all'inizio del romanzo. Il nocciolo della narrazione è costituito da una famiglia *oddkin*, composta da una madre e tre figli, umani e non umani. Blitz, infatti, non è solo un animale domestico, la sua «razza bastarda» lo pone sullo stesso piano di Useppe; viene persino descritto da Ninnarieddu come «metà della sua anima»[35].

Il legame tra Ninnarieddu e Blitz presenta molte somiglianze con quello tra le sorelle Macaluso e i colombi. Nel romanzo, Blitz muore durante i bombardamenti di Roma del 1943 e la sua morte è equiparata alla morte umana, dal momento che «Ah, cristiani e bestie, crepare è tutta una sorte»[36]. Un altro cane poi svolge un ruolo chiave nella narrazione: Bella, che apparteneva a uno degli amici di Ninnarieddu e che viene salvata da quest'ultimo. Lui convince Bella a seguirlo, solo dopo essersi presentato: «Dopo l'unico cane mio che ho avuto, non volevo più nessun altro cane; ma nel momento stesso che t'ho vista ho pensato: o questa, o nessuno»[37]. Dopo la morte di Ninnarieddu, Bella decide di andare a vivere con Ida e Useppe:

> Intanto, là nell'ingresso, con una vocina che sapeva di pànico, lui non faceva che ripeterle: «Bella… Bella…» e nient'altro, mentre lei gli andava tenendo un discorso d'amore che all'orecchio degli zotici suonerebbe appena: «Ggrui grrruii hump hump hump» ma del quale la traduzione (superflua per Useppe) sarebbe: «Adesso, al mondo mi rimani tu solo. E nessuno potrà mai separarci». Così, da quel giorno furono in tre nella casa di Via Bodoni; e, da questo medesimo giorno, Useppe ebbe due madri. Bella difatti – a differenza di Blitz – fino dal primo giorno s'era presa, per Useppe, d'un amore diverso che per

34 *Ibidem*, p. 104.

35 *Ibidem*, p. 107.

36 *Ibidem*, p. 172.

37 *Ibidem*, p. 436.

> Nino. Verso il grande Nino, essa si portava come una compagna schiava; e verso il piccolo Useppe, invece, come una protettrice e una sorvegliante[38].

Bella è descritta esplicitamente come l'altra madre di Useppe, quindi è posta sullo stesso piano di Ida, piuttosto che su quello dei figli. Si prende attivamente cura di lui e ha il pieno controllo sulle proprie azioni. Anche in questo scenario, il legame interspecie costituisce un'alternativa alla famiglia tradizionale. Inoltre, come Antonella parla con i colombi e li cura, allo stesso modo Useppe è rappresentato come l'unico in grado di comprendere le parole di Bella. Come scritto da Christina Vani,

> Useppe e gli animali sembrano abitare un mondo a sé stante e, a loro insaputa, possiedono una capacità di comunicazione quasi divina che trascende il regno umano, la capacità di ascoltare l'essenza fluente del mondo, e urlano affinché il mondo degli adulti li ascolti[39].

Sebbene il romanzo contenga parole di Bella e sebbene la si veda dialogare con Useppe, i cani della Morante non sono antropomorfizzati, ma mantengono la loro natura non umana. Secondo Cavallo, umani e non umani dipanano «una metafora politica in tutto il romanzo [...] dove i cosiddetti non-umani si riferiscono ai cittadini emarginati considerati tali dai sistemi di potere»[40].

Come Dante, anche Morante sfida la rappresentazione tradizionale della famiglia, aggiungendo i non umani ai gruppi di parentela. Entrambe pongono al centro di queste parentele la cura, piuttosto che i legami di sangue e quelli strettamente biologici, favorendo così la formazione di nuove famiglie. Al loro interno i non umani non sono semplici oggetti di paragone per i personaggi umani, ma sono autonomi, vengono narrati dal loro punto di vista e partecipano attivamente al sostegno e alla cura reciproci.

Nonostante gli assemblaggi *oddkin* sostituiscano la famiglia patriarcale, sia in *Le sorelle Maccaluso* sia ne *La Storia*, la violenza patriarcale resta comunque presente (basti pensare al marito di Katia, al signor Cangelosi, o a Gunther). Dante e Morante propongono una rivoluzione

38 *Ibidem*, p. 474.

39 Christina Vani, «Talking Animals "Talking" with Animals in Elsa Morante's La Storia // Animales Hablantes Que "Hablan" Con Otros Animales En La Historia De Elsa Morante», in «Ecozon@», vol. 7, n. 1, 2016, p. 56.

40 M.G. Cavallo, «Elsa Morante's "La Storia": A Posthumanist, Feminist, Anarchist Response to Power», cit., p. 431.

famigliare femminista abbattendo il divario gerarchico umano/non umano. Greta Gaard afferma infatti che l'ecofemminismo «critica i dualismi normativi, il pensiero gerarchico dei valori e la logica del dominio che insieme caratterizzano il quadro ideologico della cultura occidentale»[41]. Anche secondo Val Plumwood, la teoria ecofemminista critica la struttura binaria che è al centro della cultura occidentale e che «ha iniziato, perpetuato e beneficiato dell'alienazione e del dominio della natura da parte della cultura occidentale»[42].

4. Durante una conversazione su *Le sorelle Macaluso*, Emma Dante ha recentemente dichiarato che «le famiglie tradizionali non esistono. Se andiamo a guardare da vicino, anche là dove ci sono il papà e la mamma, nella verità cruda di ogni giorno non sono famiglie tradizionali, per niente»[43].

La pratica disturbante di Dante è evidente anche nelle sue opere teatrali. Per esempio, lo spettacolo *Operetta burlesca* (2015) all'apparenza rappresenta una famiglia tradizionale con tanto di padre-padrone che cerca di imporre forzatamente rigidi ruoli di genere e di impedire alla figlia (prima che faccia coming out come donna trans) di diventare estetista: «Mè figghiu è masculu e avi a travagghiari cu mia, che è sta minchiata dell'estetista, ah? I masculi hanno aviri 'i pila, mettitìllo in testa, Pietro! Tò matri ti rovina accussì! L'unico figghiu masculu che ci haiu m'u vole fari addiventari 'na femminuccia»[44].

Tuttavia, la situazione apparente di violenza normativa viene messa in crisi da Dante, non solo perché è seguita dal coming out, ma anche perché i ruoli di madre e padre sono interpretati dallo stesso attore. Così le parole del padre perdono il loro potere oppressivo e diventano parte di una farsa che incarna non più l'affermarsi del patriarcato bensì il debordare della performatività di genere.

Le affinità tra il lavoro di Emma Dante, *Le Piccole Persone* di Anna Maria Ortese e *La Storia* di Elsa Morante permettono di rintracciare l'esistenza di una genealogia ecofemminista italiana che pone al centro una prospettiva antispecista e una concezione *oddkin* di famiglia. Riprendendo quindi le parole del papa, «cani e gatti fanno parte della famiglia»… e ciò non costituisce una perdita.

41 Greta Gaard, «Toward a Queer Ecofeminism», in «Hypatia», vol. 12, n. 1, 1997, p. 115.

42 *Ibidem*, p. 116.

43 E. Dante, «The Macaluso Sisters: Film Screening and Conversation with Director Emma Dante», Montclair State University, 2021.

44 *Ibidem*, p. 342.

Federico Comollo

Decentrare il pensiero: spazi di radicalità vegetale

Di fronte alla violenza del capitalismo estrattivista, patriarcale e specista è difficile pensare al mondo vegetale come a un possibile alleato nella costruzione di un percorso che porti alla liberazione. Trovandoci di fronte a una realtà caratterizzata da grandi esclusioni, dove le soggettività non maschie, non bianche, non etero-cisnormate e non umane sono tenute quasi sempre all'esterno delle sfere politiche e morali della società e oppresse poiché considerate inferiori, può sorgere il dubbio che le piante non siano un tassello fondamentale per un processo in grado di invertire l'attuale tendenza, consolidata da secoli di violenza. Tuttavia, dal momento che stiamo assistendo alla crescita di un fronte eterogeneo, sia teorico sia pratico, che vuole opporsi allo stato attuale delle cose (si pensi ai *Critical Animal Studies* e alle teorie eco-transfemministe e decoloniali), possiamo immaginare di introdurre un nuovo orizzonte all'interno di questo "arcipelago" delle lotte: la questione vegetale. L'emergere di nuove scoperte scientifiche nel campo della botanica e della biosemiotica rende necessaria un'interpretazione politico-sociale degli organismi vegetali, nel tentativo di integrare queste nuove conoscenze nell'ambito di un quadro più ampio di lotta all'antropocentrismo.

Prima di addentrarci nell'esposizione di alcuni degli aspetti che impongono tale cambiamento di prospettiva rispetto al mondo vegetale, è importante porsi due quesiti preliminari. Il primo: come può essere utile occuparsi di piante per porre fine allo sfruttamento e all'oppressione umana sugli individui non umani? Il secondo: come si possono intessere relazioni con questi organismi per resistere assieme al capitalismo e all'estrattivismo? La seconda questione è molto complessa e non è possibile trovare una risposta esaustiva in poche pagine, anche se si cercherà di offrire qualche spunto; per quanto riguarda la prima, si possono invece provare a dare alcune risposte. Innanzitutto, una riflessione sulle forme di vita vegetali permette una decentralizzazione che potremmo definire assoluta rispetto al pensiero binario e dicotomico antropocentrico, che ha costruito la sua idea di mondo sulla contrapposizione umano-animale. Lo studio degli organismi vegetali in una prospettiva non antropocentrica consente di scardinare tale binarismo; inoltre, poiché sono tra le forme di vita più lontane dall'umano (e quindi sono poste al fondo della "scala della vita" antropocentrica), le piante non possono venire riassorbite in progetti teorici e politici che non siano sovversivi rispetto all'ordine attuale. Si estirpa così l'idea che per le persone non umane i diritti debbano prevedere una concessione dall'alto, grazie a quello che potremmo definire un allargamento del "campo dei diritti" in cui includere sempre più "specie" (tenendone tuttavia alcune sempre all'esterno). Al contrario, grazie allo studio e all'osservazione della vita vegetale è possibile far perdere ulteriormente significato alla scala delle forme di vita costruita dalle scienze antropocentriche, facendo naufragare i diversi privilegi di specie: le piante impongono interrogativi e riflessioni su forme di coesistenza multispecie completamente diverse da quelle a cui siamo abituati.

Altri aspetti della questione vegetale possono essere utili per una riflessione sull'antropocentrismo: l'estrazione di valore dai corpi non umani viene compiuta tramite una violenza su larga scala, incentrata sull'ottenimento del maggior numero di profitti nel minor tempo possibile; ne sono esempi gli allevamenti intensivi, ma anche le grandi monocolture. Senza dover andare a ricercare esempi storici o geograficamente lontani, anche in Europa ci sono casi in cui i vegetali sono stati importati in massa, e con la forza, per estrarne valore; è il caso del Portogallo, dove grandi quantità di foreste locali sono state sostituite da foreste di *Eucalyptus*, alberi pirofili provenienti dall'Australia e dalle Filippine, che vengono coltivati per la produzione industriale della carta, provocando enormi danni a piante e animali umani e non umani che vivono e attraversano quei territori[1]. Davanti alle nuove scoperte botaniche − che dimostrano come gli organismi vegetali sono in grado di comunicare, stringere rapporti e progettare il territorio in cui si trovano – risulta chiaro come anche in questo caso si possa parlare di violenza antropocentrica e specista su più livelli: se da un lato la sofferenza e i danni causati alle popolazioni umane e non umane che sono state invase, nel territorio portoghese, da nuovi individui vegetali sono più che evidenti, dall'altro lato anche gli alberi di *Eucalyptus* hanno dovuto subire un'importazione di massa – importazione che si conclude quasi sempre con un loro abbattimento brutale e indiscriminato dopo pochi anni di

1 Ernesto Deus, Joaquim S. Silva, *et al.*, «Investigating the Invasiveness of Eucalyptus Globulus in Portugal: Site-Scale Drivers, Reproductive Capacity and Dispersal Potential», in «Biological Invasions», n. 21, Springer, Berlino 2019, pp. 2027-2044.

vita. Non si tratta, tuttavia, di mettere su uno stesso livello la sofferenza causata dagli allevamenti intensivi e quella causata dalle monoculture, quanto individuare il *modus operandi* antropocentrico e costruire nuove alleanze per opporvisi: iniziando a considerare anche gli organismi vegetali come esseri viventi, che vengono sfruttati e oppressi dal capitalismo antropocentrico, si potrebbero aprire nuove prospettive di lotta. Per individuare queste nuove possibilità, si rende necessario fare i primi passi per immaginare un antispecismo che sia anche vegetale; per farlo, dobbiamo affrontare alcune riflessioni dell'antropologia filosofica, disciplina umanistica che è stata fondamentale nella costruzione sia della differenza umano-animale sia di quella animale-pianta.

Antropologia filosofica e privilegio di specie

La costruzione di una scala delle forme di vita antropo-centrata, la quale guida e caratterizza gran parte delle relazioni umane con il non umano, non si basa solamente su alcune conoscenze biologiche ed etologiche, ma è stata anche rafforzata da giustificazioni religiose o filosofiche, le quali hanno contribuito a normalizzare la gerarchia che pone l'umano in cima al mondo vivente. Tralasciando una possibile rassegna delle filosofie occidentali che potremmo definire speciste, risulta molto più interessante concentrarsi sul caso dell'antropologia filosofica, un ramo delle discipline filosofiche che si è occupato di riflettere su e, nei fatti, giustificare la posizione privilegiata dell'umano all'interno del mondo. Analizzando alcuni aspetti del pensiero dei due fondatori di questa disciplina, Max Scheler e Helmuth Plessner, possiamo delineare un quadro generale del posizionamento delle piante all'interno della maggior parte della filosofia occidentale e fare una prima riflessione sulla distinzione animale-pianta.

Le pagine che Max Scheler dedica agli organismi vegetali ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*[2] sono estremamente limitate e servono per lo più a consolidare la distinzione tra vegetali e animali. In questo modo viene tracciato un confine insuperabile tra ciò che può essere considerato senziente, ossia capace di provare sensazioni e avere coscienza di sé (animali umani e non umani), e ciò che vive solamente tramite processi

2 Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di M.T. Pansera, Armando, Roma 2006.

fisiologici involontari e che fa parte del primo stadio dell'organizzazione della vita organica (le piante). Questo stadio viene posto a un livello decisamente inferiore rispetto agli altri: Scheler, infatti, propone una gerarchia del vivente, una scala in cui le piante si trovano al primo gradino, il più basso e meno sviluppato.

Indagando più a fondo, si può notare come il filosofo tedesco neghi qualsiasi possibilità di sensazione e coscienza al mondo vegetale:

> Non è possibile attribuire alla pianta né il tropismo specifico, né la sensazione e nemmeno il sia pur minimo accenno di arco riflesso, nessuna associazione o riflesso condizionato, e quindi neppure quegli «organi sensoriali», che Haberlandt aveva tentato di circoscrivere nella sua minuziosa ricerca. I fenomeni motori provocati da stimoli, che prima venivano ricondotti a codeste facoltà, si sono manifestati quali meri elementi di *generici movimenti di crescita* della pianta[3].

Scheler non intende approfondire la riflessione sulla vita vegetale, relegando le piante a uno stadio primario dell'organico, meno organizzato e quasi del tutto dipendente da ciò che lo circonda – in questo non si discosta dalla tripartizione dell'anima aristotelica. La posizione del filosofo si appoggia su alcune linee guida "classiche" della scienza della natura europea antropocentrica: per stabilire se un organismo sia in grado di esperire sensazioni e averne memoria, utilizza categorie che provengono principalmente dalla sfera umana, e che sono state poi parzialmente riconosciute anche alla sfera animale. In questo modo vengono privilegiati gli esseri viventi con un'organizzazione interna gerarchica chiara e definita: secondo Scheler (e gran parte della tradizione occidentale) solamente gli organismi con un "centro di controllo" a cui può essere riportato uno stimolo, semplice o complesso che sia, possono provare sensazioni e averne memoria.

Scheler cerca di dare un giudizio complessivo sugli organismi vegetali partendo dal presupposto che l'organismo più completo, funzionale e sviluppato sia quello umano e, a cascata, tutti gli animali che più gli assomigliano; le piante, le forme di vita più lontane da un'organizzazione della vita simile a quella umana, vengono considerate incapaci di interagire con il mondo circostante se non per riflessi involontari. Tutte le considerazioni espresse sulle piante consistono nell'annullamento di qualsiasi loro possibilità di autodeterminazione. Il metro di giudizio

3 *Ibidem*, pp. 120-121.

ultimo sono le caratteristiche e abilità umane, che vengono universalizzate: un esempio lampante è la questione della temporalità. Tutti gli organismi che non sono in grado di reagire agli stimoli esterni in tempi umani vengono considerati passivi, non in grado di esperire sensazioni. Di conseguenza, alle piante non può che venir attribuito uno statuto di passività ontologica, dovuta all'impossibilità di movimento e di ricerca attiva di nutrimento. Dal momento che la complessità di un organismo viene definita proprio dalle sue capacità motorie e sensoriali – e, dunque, anche dalla presenza di un sistema nervoso − si conferma l'idea che Scheler abbia caratterizzato gli organismi vegetali a partire dall'assenza di tutte le caratteristiche che sono proprie degli animali umani e di alcuni animali non umani. Le differenti capacità vegetali di interazione e comunicazione, all'epoca sconosciute, vengono fatte risalire alle caratteristiche condivise da tutte le forme di vita e, di conseguenza, anche dai vegetali, in quanto primo "stadio semplice" degli esseri viventi.

Anche per quanto riguarda il pensiero di Helmuth Plessner, la sua concezione delle piante non è molto diversa da quella già presentata. Nell'opera *I gradi dell'organico e l'uomo*[4], Plessner dedica un intero capitolo al confronto tra gli organismi vegetali e quelli animali, cercando di dimostrare che le piante sono il grado inferiore dell'evoluzione della vita in quanto forme di vita statiche e prive di autosufficienza. L'aspetto da sottolineare, anche in questo caso, è come le caratteristiche attribuite alla vita vegetale, ossia la passività e la non autosufficienza, vengano dedotte a partire dal confronto con la vita animale; lo statuto vegetale non viene stabilito tramite una riflessione incentrata sulle piante, bensì tramite un raffronto con una differente forma di organizzazione che viene a priori reputata più sviluppata. In questo caso specifico, la differenza che si pone tra organismi vegetali e organismi animali si incentra sulla contrapposizione di due sistemi di organizzazione, rispettivamente *aperto* (e meno sviluppato) e *chiuso* (proprio di animali umani e non umani). Secondo Plessner, l'unità di ogni individuo può essere ottenuta solo attraverso una ricomposizione che viene ultimata tramite il ciclo vitale, il quale conduce a queste due differenti forme di organizzazione della vita:

> Tale ricomposizione è possibile in due modi, nella forma aperta e nella forma chiusa. Se si effettua nella forma aperta si ha una pianta; se invece si realizza nella forma chiusa la cosa vivente presenta le caratteristiche dell'animale.

4 Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. di V. Rasini, U. Fadini e L. Valluri, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

> Piante e animali sono dunque ben separati idealmente nella modalità dell'organizzazione; ragione per cui per molte proprietà si differenziano tra loro solo gradualmente e per alcune possono anche corrispondersi. Per questo una distinzione puramente empirica tra piante e animali urterà sempre contro le più grandi difficoltà, non potendo essa trascurare la considerazione delle forme intermedie[5].

Se da un lato l'autore riconosce la possibilità di forme di vita intermedie e punti di contatto tra regno vegetale e regno animale, dal punto di vista filosofico e teorico pone una differenza dicotomica tra le due forme di organizzazione, relegando le piante a un gradino inferiore rispetto a quello riservato agli animali.

La teoria di Plessner è, come quella di Scheler, profondamente antropocentrica. Essa ci permette di mostrare come tutte le caratteristiche che rendono un organismo "inferiore" siano pensate per negazione delle capacità animali e umane: la supposta autosufficienza che comporterebbe una forma chiusa e, di conseguenza, un grado superiore nella scala dell'evoluzione e della vita viene calcolata sul modello di vita animale, prendendo come miglior esempio di questa organizzazione l'umano. Eppure, tutto ciò che è stato descritto come negativo, quasi come difetto strutturale della vita vegetale, fa parte dell'enorme ricchezza di questi organismi e permette loro, come vedremo, di essere estremamente sociali e comunicativi.

Lo studio delle piante tramite una lente antropocentrica incentrata sulle caratteristiche animali porta inoltre a dei veri e propri paradossi dal punto di vista pratico. Lo stesso Plessner riconosce, infatti, che questa divisione dicotomica diviene problematica quando ci si trova davanti a determinate soggettività animali che hanno comportamenti più vicini a quelli degli organismi vegetali. Un esempio lampante di questa ambiguità è l'*Anthozoa*, il comune corallo: queste colonie di piccoli polpi sono caratterizzate dalla staticità e dalla necessità, per alcuni esemplari, di entrare in profonda simbiosi con delle specifiche alghe per la propria sopravvivenza. Dunque, seguendo i parametri di Plessner e soprattutto di Scheler, l'*Anthozoa* dovrebbe essere a tutti gli effetti una forma di vita vegetale. È chiaro allora che una catalogazione così netta degli organismi non può che risultare problematica e portare alla luce diverse situazioni paradossali. È necessario analizzare la vita vegetale in maniera approfondita e autonoma, in maniera da evidenziare tutte le

5 *Ibidem*, p. 244.

potenzialità che possono emergere dal rapporto tra animali e piante.

L'intero sistema di pensiero dell'antropologia filosofica è servito a giustificare una gerarchia al cui apice si trova l'umano, il quale ha reso il mondo un regno ordinato e categorizzato di cui potersi proclamare dominatore. L'ordine tassonomico, la divisione in regni, la creazione di caratteristiche *sine qua non* necessarie all'inclusione o meno in una categoria (e quindi a un privilegio di specie) sono alla base del rapporto violento tra umano occidentale e mondo non umano. Tuttavia, partendo dall'ultimo margine, quello in cui sono relegate le piante, si può provare a scardinare l'intero edificio. Da questa marginalità possono infatti emergere nuove conoscenze che non vengono riassorbite dal pensiero antropocentrico: come abbiamo già detto, non si può immaginare un qualsiasi tentativo di "allargamento di diritti" alle forme di vita vegetali senza la soppressione del privilegio di specie. Non resta che addentrarci in questi margini ed esplorarne alcuni aspetti per cominciare a immaginare una teoria non antropocentrica che sia anche vegetale, oltre che animale.

Interconnessione come pratica antigerarchica

Quello di cui si è fin qui discusso è senza dubbio uno degli svariati esempi di come la filosofia occidentale, spalleggiando la scienza antropocentrica, abbia compiuto una vera e propria classificazione e divisione del vivente del tutto funzionale al dominio incontrastato che l'uomo occidentale desidera esercitare. Eppure, le varie etichette che sono state applicate alle piante − come la passività e l'impossibilità comunicativa − sono ormai smentite dalle stesse scienze occidentali, quali la botanica. Facendo leva su questi studi possiamo riscoprire il mondo di questi organismi e contaminare le nostre conoscenze e teorie: alcune scoperte, infatti, possono aiutarci nella risignificazione dell'idea stessa di pianta. Un esempio concreto è il cosiddetto *Wood Wide Web*[6]. Il nome deriva dalla somiglianza tra le interconnessioni sotterranee delle radici dei vegetali e quelle della rete internet; le piante si scambiano diverse informazioni attraverso questa rete comunicativa. Secondo l'ecologa Suzanne Simard, gli organismi vegetali riuscirebbero a connettersi a questo network sotterraneo attraverso le micorrize, delle fitte costituzioni simbiotiche tra

6 Merlin Sheldrake, *L'ordine nascosto. La vita segreta dei funghi*, trad. it. di A. Taroni Marsilio, Venezia 2020.

organismi fungini e radici[7]. Il numero di comunicazioni che questi organismi sono in grado di scambiarsi è molto elevato: secondo una ricerca del biosemiotico Günter Witzany, esiste un vero e proprio "vocabolario chimico" delle piante. Esse dispongono di 20 diversi gruppi di molecole con funzioni comunicative e circa 100.000 differenti sostanze chimiche che vengono utilizzate nell'area radicale[8]. Questa grande varietà dimostra che gli organismi vegetali sono in grado di differenziare i segnali chimici con grande raffinatezza e possono trasmettere un esteso quantitativo di informazioni con molta precisione. Grazie agli studi di Witzany possiamo anche affermare che le piante sono capaci, in una certa misura, di riconoscere se stesse (chiaramente in un modo totalmente diverso rispetto a quello dell'umano): le radici sono in grado di rilasciare sostanze chimiche nel terreno atte al riconoscimento di altri impianti radicali; in questo modo, gli organismi vegetali identificano le proprie radici, e assieme le distinguono da quelle delle vicine. Grazie a questa capacità, possono differenziare i messaggi chimici in base alle altre piante che incontrano, al punto da poter "scegliere" se provare a limitare o meno la crescita radicale degli altri organismi o ricordare per diverso tempo le radici di piante a cui sono state vicine.

Queste scoperte rendono necessaria la costruzione di una teoria sociale del mondo vegetale e delle sue relazioni. Questi organismi, infatti, si caratterizzano per due aspetti che possono risultare molto interessanti dal punto di vista della liberazione e dell'abbattimento del privilegio umano: il primo è l'interconnessione, mentre il secondo è la non gerarchia. Per comprendere meglio questi due aspetti, è necessario addentrarsi ulteriormente nello studio di queste forme di vita. L'interconnessione può essere ben esemplificata tramite Pando nella foresta nazionale di Fishlake nello Utah. Si tratta di un complesso forestale di soli esemplari maschili di *Populus tremuloides*, i quali sono considerati un solo organismo. Vi è un aspetto sorprendente di quello che è stato definito un "superorganismo": Pando è una colonia di cloni dello stesso albero. Il *Populus tremuloides*, infatti, genera nuovi individui a partire dal proprio complesso radicale senza necessità di semi; dopo aver esteso verticalmente per una certa distanza le proprie radici, la pianta fa emergere dal terreno dei polloni, che crescendo diventano nuovi alberi. L'estensione di Pando si aggira intorno ai 43 ettari di terreno ed è caratterizzata da

7 Suzanne W. Simard, «Resource Transfer Between Plants Through Ectomycorrhizal Networks», in Thomas R. Horton (a cura di), *Mycorrhizal Networks*, Springer, Berlino 2015.

8 Günther Witzany, «The Biosemiotics of Plant Communication», in «The American Journal of Semiotics», vol. 24, nn. 1/3, Philosophy Documentation Center, Charlottesville 2008.

una fittissima interconnessione a livello radicale. Si tratta a tutti gli effetti di una colonia di alberi sociali che ha affinato nei secoli le proprie capacità comunicative e relazionali.

Il caso di Pando non è isolato: esistono altri studi che dimostrano la capacità degli alberi della stessa tipologia di vivere in simbiosi scambiandosi informazioni e adattando il proprio comportamento in base alle necessità collettive. Come riporta Peter Wohlleben ne *La vita segreta degli alberi*[9], gli organismi vegetali sono capaci di sviluppare una forma di interdipendenza molto profonda; prendendo come esempio esemplari di *Fagus*, ovvero faggi, l'autore descrive una capacità di condivisione e interconnessione a un livello particolarmente elevato. Wohlleben riporta una ricerca compiuta dagli studenti dell'*Institute for Environmental Research* dell'Università di Aachen che ha dimostrato come vi sia, da parte di questi alberi, una grande disponibilità a condividere con i propri simili nutrienti e risorse. Il dato più interessante riguarda la fotosintesi: nelle foreste di *Fagus* le piante sono in grado di sincronizzare questo processo fondamentale per la loro sopravvivenza. Si tratta di un sistema redistributivo delle risorse molto affascinante, dal momento che ogni esemplare di *Fagus* cresce in condizioni differenti e può accadere che alcune piante si trovino in posizioni più o meno vantaggiose, che possono comportare forti variazioni nel processo fotosintetico. Eppure, le piante che sono cresciute in luoghi più fertili non traggono vantaggio da questa casualità, ma al contrario mettono in condivisione i propri nutrienti e si adattano ai ritmi dell'intera foresta.

Grazie a questo esempio possiamo mettere in luce il secondo aspetto interessante, ossia quello della non gerarchia: persino le piante malate, che non sarebbero in grado di sopravvivere da sole, vengono aiutate il più possibile dalle loro simili e, in questo modo, mantenute in vita. Sempre Wohlleben spiega come alcuni esemplari di faggio siano riusciti a sopravvivere alla procedura della cercinatura − operazione di rimozione di parte della corteccia per limitare la crescita di una pianta tramite il danneggiamento della zona di tronco vascolarizzata – grazie alla condivisione di nutrienti da parte di altri individui per mezzo delle radici. A differenza di quanto si potrebbe pensare e decostruendo l'idea stessa di "natura" che si è costituita tramite secoli di scienza antropocentrica, le piante sono in grado di offrirsi aiuto reciproco e mutuo sostentamento

9 Peter Wohlleben, *La vita segreta degli alberi. Cosa mangiano. Quando dormono e parlano. Come si riproducono. Perché si ammalano e come guariscono*, trad. it di P. Barberis, Macro Edizioni, Cesena 2022.

anche quando malattie e condizioni fisiche avverse sembrerebbero aver decretato la fine di un individuo. Stefano Mancuso definisce gli organismi vegetali come non gerarchici ne *La Nazione delle piante*, data la loro mancanza di organi specializzati e soprattutto di un sistema nervoso centralizzato: «La Nazione delle Piante non riconosce le gerarchie animali, fondate su centri di comando e funzioni concentrate, e favorisce democrazie vegetali diffuse e decentralizzate»[10]. Allo stesso modo, anche le relazioni e i rapporti che instaurano possono essere definiti non gerarchici, poiché manca appunto una struttura gerarchica e una scala di valore all'interno delle relazioni costruite dagli alberi della stessa tipologia.

Una teoria sociale a partire dagli alberi e da altre piante consente pertanto di analizzare da una nuova prospettiva il loro modo di stare al mondo, tanto diverso rispetto a quello a cui siamo abituati, e che apre orizzonti completamente nuovi. Gli organismi vegetali, trovandosi in una condizione per cui l'allontanamento da un territorio non può essere immediato – esistono prove di migrazioni vegetali, ma è un processo collettivo che richiede un numero molto elevato di anni − hanno dovuto sviluppare una forte capacità di collaborazione e interdipendenza. L'intera esistenza vegetale si lega in maniera indissolubile in rapporti con altre forme di vita, comprese persone umane e non umane. Per esempio, dietro alla fruttificazione possiamo trovare diversi processi comunicativi e relazionali: dal rapporto con gli insetti impollinatori fino alla maturazione, che comunica la possibilità del frutto di essere mangiato affinché il seme sia trasportato lontano dalla pianta che lo ha prodotto. Ci si trova insomma di fronte a un mondo non umano che straborda decisamente i confini che sono stati delineati dalla scienza antropocentrica occidentale e che mostra invece una capacità di interconnettersi e convivere completamente sconosciuta a un modo di pensare coloniale. Un'altra prospettiva, non coloniale, sul mondo vegetale può essere tuttavia ritrovata in alcuni saperi non occidentali: per esempio. la studiosa Robin Wall Kimmerer, appartenente alla Nazione Potawatomi, esponendo il rapporto tra popolazioni indigene nord americane e alberi di noce *Pecan*, scrive:

> Abbiamo sempre saputo che piante e animali hanno un linguaggio comune, nonché proprie alleanze. Gli alberi, in particolare, sono i nostri maestri. Ma sembra che quell'estate [l'estate del 1985, in cui le politiche federali di separazione e detenzione dellə bambinə nativə attraverso l'esperienza dei collegi scolastici furono particolarmente severe, n.d.r.] nessuno abbia ascoltato quel

10 Stefano Mancuso, *La Nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 9.

che i Pecan raccomandavano: «Restate uniti, agite come un sol corpo». Noi Pecan abbiamo imparato che l'unione fa la forza, che il singolo può essere soppresso con la stessa facilità dell'albero che ha dato frutto quando non era stagione. Gli insegnamenti dei Pecan non sono però stati ascoltati, né vi è stato dato conto[11].

Si tratta della dimostrazione di una possibilità di interazione diversa, della costruzione di un modo di stare assieme nel mondo che va molto oltre il pensiero suprematista bianco e si incarna in relazioni che sono state costruite per secoli tra animali umani, non umani e piante. Senza romanticizzare esperienze passate e lontane rispetto alla nostra, è tuttavia necessario provare a fare uno sforzo per decolonizzare il nostro modo di pensare alle interconnessioni che è possibile stabilire con i vegetali. Si tratta di un'azione che può risultare utile non solo per l'abbattimento del sistema oppressivo in cui viviamo, ma anche per la costruzione di nuove forme di convivenza.

Prospettive antispeciste

Dopo aver affrontato alcuni elementi che possono comportare una decostruzione del concetto di pianta "passiva", non in grado di performare il proprio territorio, non resta che chiedersi come questo lavoro possa comportare un avanzamento per l'antispecismo. Chiaramente sarebbe ingenuo e controproducente accostare la condizione animale a quella vegetale: la domesticazione ha comportato diversi livelli di assoggettamento, alcuni più violenti di altri; allo stesso modo, concentrarsi su alcuni aspetti quali la sofferenza o l'autodeterminazione nel caso vegetale risulterebbe sicuramente complesso. Tuttavia, ci sono alcuni aspetti che rendono interessante immaginare una possibile intersezione tra l'antispecismo e lo studio degli organismi vegetali. Dal punto di vista teorico, le complessità e le peculiarità delle piante possono assumere un ruolo fondamentale nella decostruzione dell'idea di un mondo non umano passivo, come si è visto nella prima parte di questo articolo. Esistono tuttavia altri aspetti meno evidenti, ma egualmente interessanti: tramite lo studio del mondo vegetale possiamo provare a immaginare un nuovo modo di stare assieme nel

11 Robin W. Kimmerer, *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Milkweed Editions, Minneapolis 2013, p. 18.

mondo, senza scale gerarchiche e oppressioni sistemiche. Innanzitutto, le piante possono essere prese come esempio per la costituzione di una comunità non antropocentrica, in cui le diverse individualità coesistono e si intersecano tra di loro performando il medesimo territorio. Le collaborazioni che si instaurano tra vegetali e animali non umani dimostrano una capacità comunicativa e una disponibilità alla collaborazione particolarmente elevata e questo potrebbe costituire un tassello fondamentale nel teorizzare e realizzare pratiche dirette verso la liberazione.

Esiste infine un ulteriore punto di vista che può essere interessante. Nel recente *The Work that Plants Do*[12], diversi autori si interrogano sulla funzione delle piante all'interno del sistema produttivo capitalista, sottolineando il ruolo fondamentale che questi organismi hanno per la nostra economia, e chiedendosi che futuro avranno le cosiddette economie vegetali (quelle economie che si basano principalmente sull'interazione tra essere umano e piante). Come affermano gli autori nell'introduzione del libro, «la ricerca sul ruolo svolto dalle forme di vita vegetali nello sviluppo delle relazioni tra capitalismo, natura e Stato ha una lunga storia»[13]. Grazie a questi studi, veniamo a conoscenza del fatto che la vita delle piante è profondamente intrecciata con i mezzi di produzione capitalisti e ne subisce conseguenze e oppressioni. L'esempio più evidente riguarda la manipolazione genetica: le sementi attuali hanno subito diverse modifiche da parte delle multinazionali che esercitano il monopolio di mercato. Se in passato questa pratica passava dal lavoro diretto di chi lavorava la terra, oggi sappiamo che si tratta di una pratica in mano a poche aziende che possiedono letteralmente il brevetto delle sementi modificate a scopo alimentare. Se prendiamo in considerazione questi aspetti e riconosciamo come le piante abbiano un'*agency* all'interno del contesto produttivo − soprattutto come questo ruolo sia involontario e obbligato – ci rendiamo conto dell'importanza fondamentale di una rivalutazione delle piante come tassello nella lotta all'estrattivismo capitalista. Poiché l'antispecismo si pone l'obiettivo di rivoluzionare un sistema oppressivo a tutti i suoi livelli, iniziare a prendere in considerazione l'oppressione vegetale − e la resistenza attuata da questi organismi assieme alle alleanze che possono instaurare con le popolazioni umane e non umane − assume un ruolo importante nel processo di liberazione ed emancipazione collettiva.

12 Marion Ernwein, Franklin Ginn e James Palmer (a cura di), *The Work That Plants Do. Life, Labour and the Future of Vegetal Economies*, Transcript Verlag, Bielefeld 2021.

13 M. Ernwein & F. Ginn *et al*., *The Work that Plants Do. Life, Labour, and the Future of Vegetal Economies*, Transcript Verlag, Bielefeld 2021, p. 20.

Irene Chias

Fiore di scimmia: da Jermyn a Dattilo, un secolo di evoluzione nella percezione dell'orrore

Io e la scimmia, la seconda parte di *Fiore d'agave, fiore di scimmia*[1], riveste all'interno del romanzo una sorta di valore documentale, essendo il racconto cui si fa riferimento nella prima parte della narrazione, dal titolo *Il romanzo femminile siciliano*. In esergo al racconto di Adelaide, c'è un brano del racconto di H. P. Lovecraft *La verità sul defunto Arthur Jermyn e la sua famiglia*[2].

Nella storia raccontata da Lovecraft, Arthur Jermyn scopre che la sua quadrisavola era una scimmia. Non una scimmia qualunque, sia ben chiaro, ma una «scimmia bianca», la principessa di una tribù di scimmie che aveva fondato una città di inestimabile valore etnografico: la Città di Pietra.

Ma questo non basta a ridurre l'orrore in lui suscitato dalla verità e, annichilito dalla rivelazione, decide di suicidarsi dandosi fuoco. Si toglie la vita perché non regge emotivamente alla scoperta che la bisnonna di suo nonno, una linea retta ascendente di V grado, non era esattamente umana; si toglie la vita perché un trentaduesimo del suo patrimonio genetico deriva da un'altra specie, seppur affine a quella umana.

Per tornare a *Io e la scimmia*, Adelaide vive un'evoluzione personale grazie alla maternità. Se al principio chiede una gabbia per Xavier perché non conosce altro modo di relazionarsi all'alieno (Xavier è al di fuori del suo habitat, per lui un habitat naturale non c'è, se è nato in cattività), alla fine, secondo l'uso umano, darà un nome a suo figlio. E sarà un nome che le ricorderà quello imposto al padre di suo figlio. Se la principessa scimmia di Lovecraft ha un nome, non lo si conosce.

Oggi Adelaide vorrebbe saperne di più della relazione fra Wade Jermyn, quadrisavolo di Arthur, e la principessa scimmia. Fu amore o fu ratto? La narrazione sembra indicare la prima ipotesi. Wade e la compagna hanno viaggiato insieme per i continenti, prima che lei, imbalsamata cento anni prima, secondo l'uso della tribù, tornasse un'ultima volta in Inghilterra nella cassa destinata ad Arthur.

Adelaide non ha intenzione di soffermarsi sulle ambiguità razziste e le evidenze classiste del racconto del suo amato Lovecraft, che lo scrisse nel 1917. Se cento anni fa l'orrore stava nell'acquisire consapevolezza di un'antenata non del tutto umana, oggi sta in un altro tipo di cognizione: quella di ciò che, in nome del profitto, e spesso con la scusa della scienza, gli umani infliggono agli altri animali. Per questo Adelaide-personaggio fa la scelta che farebbe Adelaide-scrittrice: tiene i medici lontani dal suo utero, lontani da suo figlio. E così facendo tenta di salvare quest'ultimo, e se stessa, non già dalla sorte di Jermyn, ma da quella imposta agli sventurati oggetti di sperimentazioni scientifiche. Adelaide sa quanto sia necessario che l'orrore venga individuato non più in paranoie identitarie, ma nella sistematica pratica dell'abuso.

Io e la scimmia

> Se sapessimo ciò che veramente siamo, dovremmo seguire l'esempio di Arthur Jermyn: e Arthur Jermyn si cosparse di benzina e si diede fuoco nel cuore della notte.
> H.P. Lovecraft

Mi chiamo Adelaide Dattilo e con queste poche righe voglio raccontare la mia terribile, meravigliosa esperienza di madre e di essere umano. Intitolerò questo resoconto *Io e la scimmia* (*The Ape and I*, per gli eventuali lettori di Atlanta). Perché di questo si tratta, di me e di un ominoide fra i più prossimi alla nostra specie: un bonobo.

Poco importa che sia anche il titolo italiano di uno dei miei film preferiti, è molto più appropriato per la mia storia che per la pellicola, per quanto da me amata, di Buster Keaton (titolo originale: *The Cameraman*, 1928). E sì, non lesinerò in riferimenti filmografici o bibliografici, poiché sarà la descrizione di una porzione specifica della mia vita, che ha

1 Irene Chias, *Fiore d'agave, fiore di scimmia*, Laurana editore, Milano 2020. È la storia di Adelaide Dattilo, una scrittrice di fantascienza il cui agente pretende che crei qualcosa di più vendibile: un «romanzo femminile siciliano». Interrogandosi su cosa possa significare, Adelaide decide comunque di provarci andando per tre settimane nel paesino di sua nonna, Sant'Angelo Muxaro, dove inizia a scrivere una storia di passioni e antiche tradizioni con richiami agli anni Cinquanta. Ma al paese da cartolina del suo romanzo fa da contraltare quello reale, svuotato di possibilità, afflitto da disoccupazione e arretratezza, dove la distopia è cronaca quotidiana. Nel frattempo, anche la sua storia personale subisce un'evoluzione, l'incontro con i parenti Gueli e quello con una misteriosa vicina di nome Genova faranno esplodere in lei un radicale senso di ribellione e la porteranno a prendere una decisione importante. Guidata come Philip Dick dall'I-Ching, Adelaide farà i conti con le sue origini e il suo presente.

2 In Howard Phillips Lovecraft, *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2017, pp. 92-99.

compromesso il senso della mia intera esistenza, per arrivare a rendere l'idea della quale intendo non trascurare alcuna delle narrazioni che mi hanno formata. Pensate lo stupore nel constatare che le storie da me amate erano diventate l'orribile, seppur non priva di dolcezza, trama del mio vivere.

Partiamo dall'inizio. Fra i sette e i quattro milioni di anni fa – ma secondo alcuni studiosi meno di due milioni – il percorso evolutivo fra la specie umana e quella degli scimpanzé ha iniziato a differenziarsi. Vuol dire che fino a sette milioni di anni fa esisteva un progenitore comune fra noi e le povere scimmie antropomorfe costrette a rendersi ridicole nei circhi andando in monociclo o facendo altre cose che probabilmente non hanno alcuna voglia di fare. Bene, partiamo dall'inizio, come dicevo, ma non da sette milioni di anni fa. Me ne bastano meno di una ventina. Appena laureata in Scienze naturali all'Università di Palermo con una tesi di anatomia comparata fra le due scimmie del genere Pan – lo scimpanzé comune (*Pan troglodytes*) e il bonobo (*Pan paniscus*), feci un'*internship* presso il Great Apes Trust, a Des Moines, in Iowa, e – dopo un anno, qualche rogna burocratica e una mezza dozzina di pubblicazioni non memorabili su riviste scientifiche divulgative e non accademiche – ottenni, attraverso il direttore del Trust, la possibilità di uno stage a contatto con le specie a me più care, questa volta alla Neur-Res di Atlanta. Questa storia inizia esattamente allora, in un centro di sperimentazione per farmaci contro malattie neurodegenerative. Mi sono chiesta spesso cosa avesse in mente Trevor McCallan, il direttore del centro in cui gorilla e oranghi vengono trattati, studiati e amati come fratelli e sorelle in pericolo, quando mi ha indirizzato al Neur-Res, in cui sui primati si compiono sperimentazioni galeniche. Forse cercare di mutare il sistema dal suo interno facendo infiltrare me? È più verosimile che a McCallan non fregasse un tubo delle scimmie, grandi e piccole, antropoidi e cinomorfe, che sia stato messo lì quasi per caso e che mi abbia semplicemente fatto un favore perché era nella posizione di farlo.

Comunque, il centro ricerche di Atlanta è molto simile a quello raccontato dal mio favorito fra tutti i film della saga del *Pianeta delle scimmie* fin dal 1968, incluse le serie televisive degli anni Settanta, la serie a cartone animato e il remake di Tim Burton del 2001, film quest'ultimo in cui la selvaggia protagonista umana è poco verosimilmente depilata, con i capelli bene idratati e le labbra sempre della tinta giusta. Il mio preferito è invece *L'alba del pianeta delle scimmie* (*The Rise of the Planet of the Apes*, 2011), da distinguersi dal successivo e deludente

Apes Revolution (*The Dawn of the Planet of the Apes*, 2014), la corretta traduzione del cui titolo in italiano è stata impedita dalla libera traduzione del precedente, che sarebbe stata invece giusta per questo, e da distinguersi anche dal terzo, *The War – Il pianeta delle scimmie* (*War for the Planet of the Apes*, 2017), forse un po' meglio del precedente e tuttavia ancora ben lontano dai livelli di quello che amo. Nell'ultimo film, quello del 2017, si tifa quasi per Woody Harrelson, che interpreta un cattivo fragile e complesso.

Quello che invece risulta sorprendente nel prequel del 2011 è che loro – le scimmie – abbiano ragione, che l'umanità sia disgustosa senza possibilità di redenzione, e che l'incidente evolutivo che rende i primati ancora più intelligenti (la sperimentazione del farmaco ALZ-112 contro l'Alzheimer) non faccia che dar loro ancora più ragione. È un film d'azione hollywoodiano, ma è animalista e anticapitalista. Un paradosso? Le azioni degli umani buoni sono guidate dall'amore, gli errori degli umani cattivi dall'avidità e dall'ottusa sete di profitto. Le azioni – buone o cattive – delle scimmie da un più che condivisibile anelito alla libertà, e qualcuna da una comprensibile sete di vendetta.

Ma queste sono solo divagazioni da appassionata di fantascienza e, forse, soprattutto di una che si riscopre qualche reticenza ad arrivare al dunque nel suo racconto. Quello che conta è che la Gen-Sys in cui lavorava il protagonista umano interpretato da James Franco, Will Rodman, è molto simile alla Neur-Res in cui mi ritrovai io all'inizio degli anni Zero.

Per mesi, durante lo stage, non ebbi voce in capitolo. Mi limitavo a prendere appunti ed ero di fatto l'ultima ruota del carro. Lì, d'altra parte, erano tutti scienziati pluridecorati e il più scadente aveva tre PhD di cui almeno uno in qualche università della Ivy League. Io ero una ragazzetta italiana che amava gli animali e aveva studiato anatomia comparata. Lo stage venne comunque convertito in un contratto di collaborazione. Così, gradualmente, dopo un paio d'anni avevo ottenuto la fiducia di Phil Hine, il delfino di Ron Palumbo, a capo della sperimentazione sulle patologie demielinizzanti. Le sperimentazioni venivano condotte separatamente su cinque gruppi, determinati da specie e sottospecie dei soggetti. I primi quattro gruppi erano composti da esemplari di ciascuna delle sottospecie dello scimpanzé comune: *Pan troglodytes troglodytes*; *Pan troglodytes verus*; *Pan troglodytes ellioti*; *Pan troglodytes schweinfurthii*. Il quinto era quello dei bonobo.

La mia esperienza con gli ominidi non umani, e con gli scimpanzé in particolare, mi spinse a suggerire a Phil di suddividere i gruppi secondo

un discrimine diverso dalla mera tassonomia cladista: inclinazioni personali, tratti distintivi individuali, indole. Ma perdemmo tempo perché, per questioni di protocollo, un passaggio obbligato fu quello della divisione in due grandi gruppi sulla base del *genus*: scimpanzé e bonobo. Solo in seguito, dopo circa un mese, Palumbo firmò il via libera alla nuova suddivisione sperimentale.

Ma questi sono ancora dettagli poco significativi ai fini del mio racconto. Quello che conta è che questo irrilevante succedersi di eventi lasciò fuori una delle scimmie, un bonobo di dieci anni di nome Xavier, un esemplare in sovrannumero che sarebbe stato destinato a esperimenti neurofisiologici, alla vivisezione da parte di studenti universitari, a una vita da disadattato presso uno zoo, in cui difficilmente una scimmia adulta – specie se di sesso maschile nel caso dei bonobo – riesce a integrarsi in comunità già formate, o all'abbattimento. I bonobo maschi restano tutta la vita nella comunità delle rispettive madri, sono le femmine a uscire dal gruppo. Questo consente di evitare l'endogamia e l'incesto padre-figlia, dato che la paternità nei gruppi di *Pan paniscus* è *numquam certa*. Gli etologi rilevano inoltre che, seppur nella generale promiscuità che impera fra i bonobo, i figli maschi non si accoppiano mai con le relative madri, *semper certae*. Si evita pertanto un'endogamia evolutivamente nociva e si evidenzia che l'incesto, uno dei tre tabù fondamentali attribuiti a una specificità umana (insieme a cannibalismo e parricidio) non è affatto unicamente pertinente a *Homo sapiens*.

Phil era in pena. Xavier rappresentava anni di sperimentazione pedagogica, era un animale intelligente, capiva il linguaggio dei segni e sapeva risolvere in una trentina di mosse una Lucas Tower, o torre di Hanoi, a quattro dischi (la stessa che la mamma di Caesar, lo scimpanzé protagonista del film, risolveva in venti mosse e lo stesso Caesar più avanti in quindici a soli tre anni di età). Non so se Phil fosse anche affezionato, emotivamente legato a Xavier, non credo. In ogni caso chiese e ottenne dal centro ricerche Neur-Res un affidamento privato dietro congruo compenso, non saprei quanto. Aveva insomma deciso di adottare, di comprare Xavier. Il tutto però senza consultare sua moglie con cui la sera stessa litigò molto duramente. Erano passate da poco le undici quando, senza preavviso, si presentò alla porta della mia malconcia microcasetta a Monroe Drive, non lontano dall'orto botanico. «Sarà questione di pochi giorni» mi assicurò, porgendomi la mano di Xavier, che mi guardava disorientato. «Non so, Phil. Sono più abituata a trattare con gli scimpanzé e di certo non me ne terrei uno in casa, temo di non essere in grado», gli risposi, ma già avevo preso la scimmia per mano.

Ero indispettita dall'invadenza, stetti però attenta a non mostrare la mia irritazione. «Sai benissimo che il bonobo è più pacifico, basta fargli qualche coccola giusta, qualche carezza… mirata». Stavo ascoltando anni di studi etologici sulla sessualità sociale dei bonobo banalizzati dall'urgenza di Phil di liberarsi della scimmia piazzandomela in casa? «E poi è una questione di giorni, *please*…»

Phil era sempre stato corretto con me. Non era esattamente un amico, anche perché non sono una che se ne fa facilmente, di amici, ma si era mostrato disponibile in moltissime occasioni. Adesso mi stava chiedendo un favore, per quanto pesante. Decisi di non tirarmi indietro. O meglio, decisi che la decisione era mia, sorvolando sul fatto che il Dr. Hine non mi stava lasciando molta scelta. «D'accordo, Phil. Che devo dirti? D'accordo». Lui sorrise e fece per andarsene dicendomi «*See you tomorrow then*». «Aspetta! Dove vai? La gabbia!» «Ah, già. Scusami, l'ho lasciata a casa. È stata una serata piuttosto concitata con Susan… torno a prenderla. A fra poco».

Nell'attesa di Phil, che bussò alla porta attorno alle due del mattino, Xavier e io ci addormentammo sul divano del soggiorno dopo qualche *coccola*. Il suo musetto nero disorientato si era rilassato progressivamente mentre, come tipico della sua specie, iniziava a titillarsi il pene eretto che, come quello della maggior parte dei suoi cugini scimpanzé, non superava il decimetro di lunghezza. È uno dei tratti in cui bonobo e scimpanzé si assomigliano. Mentre il pene eretto di un gorilla non supera di solito i tre centimetri, quello delle due scimmie del genere *Pan* raggiunge in media gli otto, circa cinque in meno rispetto alla media umana, ed è dotato di un osso penico. Tuttavia, mentre il pene dell'uomo è il più lungo fra quelli della sua cerchia di parenti evolutivi, i suoi testicoli sono ben più ridotti rispetto a quelli di scimpanzé e bonobo, anche se restano il doppio di quelli dei gorilla. La grandezza delle gonadi è espressione della necessità di affermarsi su altri maschi nell'ambiente uterino della femmina, di produrre quindi una quantità maggiore di sperma. Insomma, più le femmine della specie sono promiscue, più i testicoli sono grandi. I gorilla, le cui femmine vivono in harem, hanno testicoli minuscoli.

I bonobo sono gli unici animali oltre agli umani che si baciano con la lingua e praticano il sesso orale. L'attività erotica per loro riveste un'importanza sociale fondamentale, come valvola di sfogo, come risoluzione dei conflitti interni al gruppo. Sono promiscui e non formano legami monogamici stabili. Praticano anche l'omosessualità, sebbene non sia stata a oggi osservata alcuna occorrenza di penetrazione anale,

né eterosessuale né omosessuale. I miei scimpanzé col musetto chiaro, al confronto, sembravano rispettare una morale vittoriana delle più rigide. La struttura sociale dei bonobo è stata definita matriarcale, sebbene forse Riane Eisler la rinominerebbe *gilaniaca*, ed è stato detto che questo è reso possibile dal controllo delle femmine sulla propria fertilità. In ogni caso, la loro conformazione fisica, per quanto molto simile a quella dei loro parenti scimpanzé, si differenzia per alcuni tratti fondamentali.

Innanzi tutto, hanno la faccia nera, ad eccezione delle labbra che sono più chiare. Poi sono più piccoli di dimensioni e pesano di meno, anche con un ridotto dimorfismo sessuale: maschio e femmina di bonobo differiscono meno (in media, neanche tre centimetri di altezza e poco più di dieci chili di peso) di quanto non accada fra maschio e femmina di scimpanzé (almeno quindici centimetri di statura e circa diciassette chili di peso). In generale gli scimpanzé sono più grossi e aggressivi e hanno una struttura sociale molto complessa e patriarcale. Anche la dieta è diversa: lo scimpanzé è onnivoro e le battute di caccia vengono guidate da un maschio dominante; i bonobo sono frugivori. Un tratto che mi è sempre parso rilevante è poi quello che riguarda la lunghezza degli arti: a differenza degli scimpanzé, dei gorilla e degli oranghi, e similmente agli umani, i bonobo hanno gli arti inferiori (o posteriori che dir si voglia), più lunghi di quelli superiori e più sviluppati muscolarmente.

In linea teorica, dunque, i bonobo avrebbero avuto tutte le carte in regola per piacermi più degli scimpanzé, tuttavia con gli scimpanzé avevo più dimestichezza. Le loro strade, evolutivamente parlando, vennero divise meno di tre milioni di anni fa – secondo gli studiosi alternativi di cui prima, meno di un milione – dallo scorrere del fiume Congo. Quanto basta per renderle appunto due specie diverse, capaci però – come cavalli e asini – di sesso interfecondo. Gli ibridi che ne nascono conservano del bonobo la colorazione rosea delle labbra, la corporatura sottile; dallo scimpanzé ereditano invece il prognatismo e la posizione più arretrata dei genitali femminili. Non ci sono evidenze di una differenza fra tali ibridi sulla base del sesso dei genitori, come per esempio si rileva fra muli (figli di cavallo femmina e asino maschio) e bardotti (nati da asino femmina e cavallo maschio). Tornando agli organi sessuali, è la posizione dell'apparato genitale delle femmine a determinare le diverse modalità di accoppiamento: si dice infatti che gli scimpanzé si accoppiano *more canum* e i bonobo *more hominum*. Insomma, i bonobo, oltre a baciare con la lingua e a leccare i genitali degli altri componenti del gruppo, amano anche il sesso frontale. In *The rise of the Planet of the Apes*, come in *The Dawn of the Planet of the Apes*, i bonobo sono le scimmie più infide e ingannatrici. Una circostanza incoerente rispetto alla loro capacità di risolvere i conflitti sociali in rapporti sessuali.

Phil arrivò nel bel mezzo di un sogno erotico, ero con Fabrizio Pannizzo, un mio compagno di scuola dei tempi del liceo con cui non sono mai entrata in particolare confidenza. Lui mi stava baciando e toccando… quando, svegliata dallo scampanellare di Hine, aprii gli occhi, mi ritrovai in bocca la lingua di Xavier, che strofinava la mano destra fra le mie gambe e il suo pene contro il mio braccio in quello che in etologia si chiama *frotting*. Gli dissi «Scusa, bussano…», come fosse un qualunque individuo umano insistente e un po' molesto, e mi avventai disorientata e interdetta alla porta.

Il resto è un po' confuso nei miei ricordi. Rammento che abbracciai Phil Hine, piansi, lo pregai di entrare e gli offrii un bicchiere di amaro Averna che avevo preso al duty free al rientro dal mio ultimo viaggio in Italia. Xavier gongolava felice, baciò anche Phil con la lingua toccandogli i genitali. Il Dr. Hine lasciava fare, e questo mi tranquillizzò. Si creò un'atmosfera familiare. A un certo punto mi disse che sarebbe stato meglio per lui sbrigarsi per evitare di aggravare la situazione con la moglie, l'iraconda Susan, che avevo avuto modo di incrociare alcune volte ai laboratori del centro, sempre con quella sua arietta disgustata…

In conclusione, mi ritrovai nuovamente sola con Xavier, questa volta munita di gabbia. Iniziò così la nostra convivenza che durò ben più dei promessi cinque giorni: dal 12 luglio al 28 agosto, quando finalmente il bonobo venne ricollocato in un'altra ricerca dei laboratori Neur-Res. Non voglio addentrarmi in dettagli, dico solo che d'estate in Georgia c'è molto caldo e che per una sorta di etica antispecista decisi che la gabbia di Xavier sarebbe rimasta aperta, tranne che in caso di ospiti bambini, circostanza che, per altro, non si verificò mai. Inoltre, la docilità di Xavier non mi costrinse in alcuna occasione a un ripensamento.

A settembre mi venne offerta una cattedra di Matematica e Scienze in una scuola media della provincia di Ragusa a seguito di un concorso fatto con immensi sacrifici, grande stress e innumerevoli voli qualche anno prima, il cosiddetto "concorsone": gli scritti nel 1999 e gli orali nel 2000. Mollai tutto in fretta e furia. Salutai amici e colleghi con un generico e scaramantico *see you*, perché non ero certa che non sarei tornata a bussare alla porta del Neur-Res Research Group. Ricordavo quel concorso e non mi fidavo troppo della scuola italiana, che adesso mi voleva in aula entro pochi giorni. Tutti, amici e parenti, mi dicevano

che sarei stata una pazza a rifiutare un posto sicuro di insegnante per restare in mezzo alle scimmie senza le garanzie che la scuola mi dava. In effetti, cosa lasciavo? Cosa avevo costruito in quegli anni americani a livello affettivo, ma anche professionale? Paradossalmente, da un punto di vista emotivo l'ultimo periodo era stato il più soddisfacente proprio grazie a Xavier. Che tristezza. Nel giro di pochissimo tempo, davvero pochissimo, riempii due valigie e comprai un biglietto aereo per Palermo, riuscendo a cavarmela con due soli scali. Impacchettai quello che restava e che mi sarebbe dispiaciuto perdere e lo inviai a casa di mio fratello Federico via nave.

Il film *The Rise of the Planet of the Apes* si apre con la cattura in Africa della madre di Caesar, il quale nascerà in laboratorio all'insaputa del personale, che se ne accorgerà solo dopo l'abbattimento della scimpanzé, nel frattempo nominata Bright Eyes e sottoposta alla sperimentazione con l'ALZ-112. Come Bright Eyes dall'Africa all'America, così io avevo viaggiato dall'America all'Europa in condizioni particolari. Ma non me ne resi conto alla prima mestruazione mancata, che attribuii allo stress del viaggio e della mutata condizione esistenziale. E neanche alla seconda. Figurarsi, non conoscevo uomo da quasi un anno, se si fa eccezione di quella volta un po' approssimativa con Ed, il tecnico di laboratorio, che comunque era stata sicura e risaliva già a otto mesi prima.

La gravidanza è stata per me come la metamorfosi descritta sapientemente dal racconto di Langelaan La mosca (The Fly, 1957) e ancora di più dal film Cronenberg *La mosca* (*The Fly*, 1986) che, molto meglio di quello di Neumann di cui è il remake, *L'esperimento del dottor K* (*The Fly*, 1958), rende l'idea dell'emergere progressivo dell'insediamento del corpo alieno nel mio e della mia trasformazione. Credo tuttavia che questa mostruosità sia genericamente ascrivibile al periodo della gestazione, a prescindere dalla paternità eteroclita. Ho detto che non avrei lesinato in riferimenti filmografici, riporterò semplicemente che le immagini che mi affollarono la mente durante i restanti sei mesi furono per lo più ispirate a *Rosemary's Baby* (Polanski 1968), *La covata malefica* (*The Brood*, Cronenberg 1979), *Alien* (Scott 1979), *Aliens* (Cameron 1986), e insomma tutta la serie.

Insediatami in cattedra, nel ragusano, dovetti mettermi presto in malattia per via di serie complicazioni alla cui origine non riuscivo ancora a risalire. Nel momento in cui in ospedale mi dissero che ero incinta e risposi che non era possibile, iniziarono a darsi di gomito. Quando venivano a visitarmi potevo riconoscere sotto i baffi dei medici le risatine

allusive. Una volta sentii che in corridoio un dottore parlando a qualcuno, forse anche al telefono, diceva: «Ora devo salutarti ché ho la Vergine Maria da visitare». Risate.

Questo durò per qualche giorno, fino a che una dottoressa non ipotizzò che potesse trattarsi di GHB, acido gamma idrossibutirico, la cosiddetta droga dello stupro, che determina amnesia. Fu allora che ebbi un'intuizione. Grazie a un sistema sanitario che nel giro di pochi anni avevo trovato vistosamente peggiorato, avevano perso tempo nel procedere agli esami. Ero all'inizio del terzo mese e l'ecografia non aveva molto da rivelare, se non un puntino pulsante. Gli altri esami sarebbero risultati più costosi e invasivi e avrei dovuto procedere privatamente. Sapevo di cosa si trattava: villocentesi e amniocentesi, avrei dovuto pagare di tasca mia per farmi dire che qualcosa di mostruoso stava accadendo dentro di me, che avevo commesso qualcosa di orribile, o per finire fra le grinfie di un dottorucolo in cerca di notorietà che mi avrebbe ridotta a strumento della sua fama. Decisi quindi di fare tutto da me. Firmai e andai a casa.

Ufficialmente la gravidanza era stata *miscarried*, c'era stato un aborto spontaneo in seguito al quale caddi in depressione. Per fortuna la scuola continuava a pagarmi. La depressione, certificata, anche se non da fior di luminari, e non del tutto simulata, durò fino ai dieci mesi del mio bambino, che chiamai Saverio. In un paese vicino trovai una *mammana*, un'ostetrica vecchia maniera, di quelle che incassano e non giudicano. Le mammane del nuovo millennio non sono però vecchie streghe siciliane, ma latinoamericane senza età, scure, basse e massicce, comprensive e pratiche, con i figli al di là di un paio di mari a cui provvedere a distanza.

Non le dissi neanche il mio nome. Passai in una specie di capanno in campagna gli ultimi giorni della gestazione e, quando iniziai il travaglio, la chiamai come d'accordo al cellulare col mio numero criptato. L'unica incrinatura nella sua professionalità fu quando, vedendo il mio Saverio appena nato, si portò le mani alla bocca e disse «*Santa madre de Diós*», facendosi il segno della Croce. Poi tornò in sé. «È… sembra… sì, sembra un maschietto», e mi consegnò mio figlio senza neanche sforzarsi di sorridere. Fu bravissima. Mi lavò e si prese cura di me per due giorni, al termine dei quali mi disse. «Ecco fatto, credo che *puedas* tornare a casa».

Saverio era certamente sterile, come lo sono quasi sempre muli e bardotti. Questo accade perché, anche se il nostro DNA è molto prossimo, il nostro patrimonio genetico è organizzato diversamente in termini

cromosomici: gli umani normalmente ne hanno quarantasei, bonobo e scimpanzé ne hanno quarantotto. Un po' quello che accade fra cavalli e asini: sessantaquattro cromosomi i primi, sessantadue i secondi. È questo che determinerebbe la sterilità nella prole nata dal sesso interspecifico di questo tipo.

Saverio è diventato abbastanza autonomo quasi subito. Ha quanto meno imparato a stare solo. Già a neanche un anno mi sono trovata costretta a lasciare il mio bambino nella culla della sua gabbia per andare a scuola. La mia vita sociale nel frattempo si è mantenuta a zero. Quando Saverio aveva circa due anni, ho ottenuto il trasferimento a Pantelleria, dove ho acquistato una bella casa e un appezzamento di terra recintato a Bugeber. Saverio vi ha trascorso otto anni felici. Mi ha lasciata un mattino di primavera, mentre giocavamo distesi al sole.

E mi è parso di scorgere sul suo viso l'accenno di un sorriso grato.

Aron Nor

Cani di strada – nemici dell'economia socialista, intrusi della civiltà occidentale

«Le storie dell'ascesa del consumismo di massa, dell'emergere della sanità pubblica e della costruzione di forme di architettura sorprendenti, come i grattacieli di New York, sono relativamente note. Ma la formazione delle moderne Londra, New York e Parigi si è basata anche sul confinamento e sul contenimento dei cani randagi, sull'addomesticamento dei morsi dei cani, sull'uccisione "umana" di milioni di cani indesiderati, sull'addestramento dei cani poliziotto e sul lancio di campagne anti-defecazione».

Chris Pearson

«La "civiltà" riassume tutto ciò in cui l'Occidente ha creduto negli ultimi due o tre secoli per rappresentare la sua superiorità rispetto ad altre società più antiche o a società contemporanee più "primitive"».

Vintil Mihailescu

Quali processi hanno fatto sì che alcuni cani che vivono vicino agli esseri umani siano desiderati e altri rifiutati? Cosa fa sì che alcuni di loro siano sempre più inclusi nello spazio domestico come "animali da compagnia" e altri siano considerati un "surplus" di cui sbarazzarsi quando "infestano" lo spazio pubblico? Questa visione del ruolo e del posto che un cane dovrebbe occupare nella società non è universale, ma particolare, è stata sviluppata nel corso del tempo e talvolta anche

costruita con buone intenzioni[1]. La maggior parte dei cani nel mondo tuttavia, anche oggi, vive secondo regole diverse, che non li classifica esclusivamente come "pets" o "strays", cioè come "animali da compagnia" o come "animali randagi (*animale hoinare*)". Questa concezione è particolarmente occidentale, anche se allevare e tenere i cani nelle case sono state pratiche comuni a molte società, sebbene non così "feticizzate, codificate e diffuse" come in Europa e in Nord America[2].

L'urbanizzazione delle città, l'igienizzazione e il riordino dello spazio pubblico, la modernizzazione dei trasporti e l'emergere degli "animali da compagnia" come proprietà privata, insieme alla paura della rabbia, all'ansia per i morsi e al disgusto per i cani che facevano i loro bisogni nello spazio pubblico, nonché alla sensibilità in via di sviluppo delle classi medie, hanno creato un contesto in cui la presenza dei cani al di fuori dello spazio domestico è stata percepita come un serio problema per il mondo "civilizzato" dell'Occidente[3]. Man mano che le strade e gli spazi venivano riqualificati e "migliorati", la presenza incontrollata dei cani diventava sempre più visibile[4]. Sebbene alcuni fenomeni possano essere rintracciati già nel XVI-XVII secolo – ad esempio la diffusione di alcuni "animali da compagnia" tra le famiglie della classe media, come nota Thomas Keith, secondo cui esistevano "scimmie da compagnia, tartarughe, lontre, conigli e scoiattoli" – queste trasformazioni

1 Nella ricerca di Arnold Arluke e Andrew Rowman (in Costa Rica e Carolina del Nord) vediamo che i rifugi e le cliniche di sterilizzazione, nel loro sforzo di prendersi cura della vita degli animali, si trovano costrette a normalizzare le pratiche e le relazioni moderne occidentali. Le interazioni ideali diventano quelle tra "animali da compagnia" e "proprietari responsabili", il che fa sì che la presenza di animali non umani negli spazi pubblici sia vista come un problema da risolvere – un fenomeno accettato come normale dai costaricani che non vedono un problema nella loro mobilità. Arluke e Rowman notano anche che la sterilizzazione finisce talvolta per essere venduta patologizzando quella che molti considerano una normale caratteristica biologica: lo stato intatto degli animali. La tecnica è la stessa con cui le aziende vendono la chirurgia plastica: patologizzando una caratteristica anatomica normale e normalizzando l'intervento come un modo per correggere questo "problema" minimizzandone i limiti e le complicazioni. Un altro punto rilevante da notare in questo contesto è che le persone che lavorano nei rifugi finiscono, come notano Arluke e Rowman, per manipolare le interazioni (per esempio, esagerando alcune informazioni o facendo pressioni) che hanno con altre persone che hanno riserve sulla sterilizzazione. Arnold Arluke, e Andrew Rowan, *Underdogs: Pets, People, and Poverty*, University of Georgia Press, Athens, 2020, pp. 26, 38, 42-43, 72, 150-155; Per quanto riguarda la normalizzazione di un certo tipo di rapporto con i cani come "animali da compagnia" in Romania si veda, Lavrentia Karamaniola, «Bucharest Barks: Street Dogs, Urban Lifestyle Aspirations, and the Non-Civilized City», tesi di dottorato, University of Michigan 2017, p. 193.

2 Chris Pearson, *Dogopolis: How Dogs and Humans Made Modern New York, London, and Paris*. University of Chicago Press, Chicago 2021, p. 4.

3 Philip Howell, *At Home and Astray: The Domestic Dog in Victorian Britain*, University of Virginia Press, Charlottesvile and London 2015; C. Pearson, *Dogopolis*, cit., pp. 3, 6-7.

4 P. Howell, *At Home and Astray*, cit., p. 152.

diventano molto più visibili solo a partire dal XIX secolo, nel periodo vittoriano[5].

Cosa possiamo dire della Romania? Dopo tutto, l'urbanizzazione e la modernizzazione delle città sono processi che hanno avuto luogo anche qui. Anche se il socialismo di Stato ha ulteriormente forzato la modernizzazione della capitale, Bucarest, sembra che quasi cento anni fa «Bucarest fosse vista come un ambiente veramente urbano paragonabile ai centri urbani occidentali come Parigi» e «anche prima del socialismo [di Stato], i discorsi sulla modernizzazione urbana riguardavano l'uccisione dei cani» nel modo più efficace possibile[6]. Le preoccupazioni per la salute pubblica emergevano già intorno al 1860 e «la polvere, il fango, i detriti, il rumore e l'odore degli animali erano visti come incivili in diversi periodi»[7]. Sotto il socialismo di Stato, la rabbia era considerata «la malattia più pericolosa per l'uomo e per il cane»[8]. Anche se in questo periodo «non sussisteva un paragone esplicito tra la città [Bucarest] e i centri urbani occidentali, si insisteva sulla salubrità urbana, sulla pulizia e sull'estetica, considerate caratteristiche di una società urbana civilizzata»[9]. Come nelle città occidentali, i cani dovevano essere tenuti al guinzaglio o con la museruola negli spazi pubblici, e i cani per strada iniziarono a diventare un problema per Bucarest, definita un centro urbano moderno[10].

Sia nel passato che nel presente, i cani negli spazi pubblici sono stati spesso ritratti negativamente e infine rimossi, in gran parte in conseguenza dei discorsi circolanti su igiene, sicurezza e salute pubblica, nonché di sviluppo e civilizzazione urbani[11]. In linea con la visione occidentale, i cani nello spazio pubblico rumeno hanno finito per essere concepiti come "sporcizia urbana", occupando uno status parassitario, motivo per cui sono stati anche sterminati[12]. In che misura, dunque, le traiettorie che osserviamo in altre città occidentali non si ritrovano in qualche modo anche nel nostro Paese? Cosa possiamo dire delle storie

5 Sul fenomeno degli "animali da compagnia" cfr. Thomas Keith, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin Books, London 1984.

6 Vintil Mihailescu, *Povestea Maidanezului Leuțu. Despre Noua Ordine Domestică și Criza Omului*, Cartier, Chișinău 2013, p. 49; L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., pp. 61, 297-298.

7 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., pp. 93, 63.

8 *Ibidem*, p. 94.

9 *Ibidem*, p. 61.

10 *Ibidem*, pp. 63, 142.

11 *Ibidem*, p. 66.

12 *Ibidem*, p. 142.

esistenti tra le persone e i "cani randagi (*câini vagabonzi*)" in Romania? E quando, o come, la loro presenza ha iniziato a essere problematizzata nelle città?

I cani tenuti come "animali da compagnia", insieme ai "pet shops", sembrano essere diventati fenomeni sempre più visibili e legittimati su larga scala in Romania solo dopo il 1989, anche se durante il periodo del socialismo di Stato esisteva una categoria simile, quella dei cani "ricreativi", che potevano essere tenuti negli appartamenti con l'approvazione dell'associazione degli inquilini e a condizione che i cittadini pagassero le relative tasse – secondo la legge 25 del 23 dicembre 1981[13]. Va notato, tuttavia, che «spendere denaro o tempo per un animale che non dà nulla in cambio era considerata un'abitudine della borghesia occidentale»[14]. Nella sua tesi di dottorato in antropologia, Lavrentia Karamaniola osserva che tra il 1850 e il 1900, nei documenti del dipartimento di igiene, viene menzionata anche una categoria di cani "di lusso"[15]. Tuttavia, ciò non significa necessariamente che si trattasse di "pet" come intendiamo oggi questa categoria, che è cambiata molto negli ultimi anni, soprattutto se si considera che per un certo periodo sono stati inclusi in questo gruppo anche i cani allevati specificamente per la caccia[16].

Ma che dire dei "cani randagi"? Dal 2013, con la tragica morte di Ionuț Anghel, il "problema dei cani randagi" in Romania è diventato molto più visibile. Secondo alcuni resoconti, il bambino di quattro anni sarebbe morto per le gravi ferite riportate in seguito a uno sfortunato incontro con un branco di cani in un parco di Bucarest. Altri resoconti ci dicono che molto probabilmente si trattava di un cane da combattimento ovvero che la tragedia è avvenuta a 200 metri di distanza dal Parco Tei, in una proprietà privata. A posteriori, non sembra molto chiaro cosa sia successo una volta che il bambino è stato lasciato incustodito[17]. Tuttavia, il discorso sull'appartenere dei cani allo spazio pubblico, sul numero di

13 Le tariffe erano di 300 lei per il primo cane e di 600 lei per il secondo; Associazione Cinologica, «Cîinii noștri. Buletin documentar», maggio 1982, p. 105; Sulla legittimazione degli "animali da compagnia" in Romania e l'apparizione di "pet shops"; *Ibidem*, p. 5.

14 *Ibidem*, p. 131.

15 Le tariffe per un "cane di lusso" erano 200 lei, e per un "cane da corte" 30 lei; *Ibidem*, pp. 117-118, 128.

16 *Ibidem*, p. 130.

17 Alcune ipotesi che circolano su Internet affermano che Ionuț non è stato ucciso in seguito a un'interazione con un branco di cani nello spazio pubblico perché le analisi del DNA effettuate non confermano che le ferite provengano dai 6 cani inizialmente sospettati – altre ipotesi contraddicono queste notizie affermando che non è mai stata fatta alcuna analisi di questo tipo.

cani e su ciò che è appropriato, civile ed europeo fare con i cani per le strade, si è intensificato. Come vedremo, la loro presenza non inizia a essere percepita come un problema nel Settembre 2013, né 23 anni fa, quando è stata approvata la legge sull'eutanasia (258/2013), periodo in cui ci sono stati altri tentativi di uccidere i cani per strada[18].

La presenza di cani per le strade della Romania è spesso considerata un problema sorto durante il regime di Ceausescu e dovuto alle demolizioni su larga scala in conseguenza delle quali le persone che si trasferivano da case con un cortile ad appartamenti residenziali abbandonavano i loro cani per strada[19]. Questa storia non è del tutto falsa, ma non mostra il contesto completo dell'epoca. Il numero di cani per strada è effettivamente aumentato negli anni '80, ma questo fenomeno è dovuto anche al fatto che il regime, non disponendo di fondi per "ripulire" la città, è diventato meno efficace nel "gestire", cioè nell'uccidere, i cani in strada[20]. Inoltre, poiché questi "cani da guardia" che vivevano nei cortili non erano realmente "animali da compagnia" e la proprietà privata che avrebbero dovuto proteggere non esisteva più, il loro ruolo divenne irrilevante[21]. Seguendo Karamaniola, potremmo anche sostenere che «lo Stato non si è preso cura degli altri abitanti non umani» dei cortili, invece di dire che sono stati abbandonati dagli umani[22].

L'esistenza dei cani sul territorio rumeno non può essere attribuita interamente a questi eventi, dopotutto i cani vivono negli spazi pubblici da secoli[23]. Visti i primi documenti ufficiali dedicati all'eliminazione dei cani dalle strade – che compaiono già all'inizio del XIX secolo – possiamo affermare con sicurezza che questo "problema dei cani" non è iniziato con le demolizioni[24]. La loro rappresentazione come un problema da risolvere appare già alla fine del 1800[25]. Nel 1862, ad esempio, i cani trovati liberi per le strade di Bucarest venivano avvelenati se privi di collare[26]. A Focșani si parlava anche del «male dei cani che vagano per

18 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 11.

19 *Ibidem*, p. 34; Remus Creţan, «Mapping Protests Against Dog Culling in Post-Communist Romania», in «Area», n. 47, 2015, p. 159, disponibile online all'indirizzo https://doi.org/10.1111/area.12155.

20 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 34.

21 *Ibidem*, p. 35.

22 *Ibidem*, p. 35.

23 R. Creţan, «Mapping Protest», cit., p. 159.

24 *Ibidem*, p. 159.

25 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 117.

26 *Ibidem*, p. 118.

i vicoli e di quelli che li tengono sguinzagliati» e dell'«estirpazione del male prodotto dai cani randagi» già nel 1865[27]. Quasi 150 anni fa, nel 1876, Mihai Eminescu, che in seguito divenne poeta nazionale, chiese anche "un controllo più severo delle misure per la soppressione dei cani superflui"[28], e nel periodo precedente a Ceaușescu, per le strade della Romania, i cani insieme ad altri animali come lupi, volpi, gatti "selvatici" e corvi, erano considerati "nemici dell'economia socialista"[29]. Ciò che è importante notare in questo contesto è proprio il fatto che la narrazione sulla non appartenenza dei cani allo spazio pubblico, sia in Occidente che a livello locale, è diventato sempre più rilevante negli ultimi 200 anni.

L'Archivio Nazionale del Comune di Bucarest contiene informazioni agghiaccianti su come lo Stato rumeno abbia utilizzato le pelli, il grasso e persino la carne dei cani di strada nell'industria calzaturiera, nell'agricoltura e negli allevamenti di fagiani e trote a partire dagli anni 1850[30]. L'unico modo in cui potevano aggiungere valore all'economia era morire. All'inizio del XX secolo, in alcuni casi, venivano uccisi con l'anidride carbonica e gli accalappiacani – o "scuoiatori di città (*jupuitorii orășenești*)", come erano talvolta chiamati – venivano pagati mensilmente oltre che per ogni cane ucciso, che si diceva venisse calcolato in base al «numero di paia di orecchie tagliate dalla radice e presentate al veterinario o all'ufficiale sanitario capo»[31]. Durante la Prima Guerra Mondiale, ad esempio, i cani per le strade della Romania venivano uccisi con bastoni, colpendoli direttamente sulla testa. Le loro pelli venivano consegnate alle autorità tedesche, in alcuni casi il loro grasso veniva trasformato in sapone e le loro ossa venivano bruciate, macinate e utilizzate per ingrassare i maiali[32]. Naturalmente, i cani nello spazio pubblico non erano gli unici animali non umani le cui pelli e arti venivano introdotti nei circuiti economici, ma anche cavalli,

27 Ștefan Borcea, «Măsuri Crude Pentru Stârpirea Câinilor Vagabonzi Din Focșaniul Secolul XX: Erau Uciși Cu Dioxid De Carbon, Iar Hingherii Aduceau Urechile Maidanezilor Prinși», Adevărul, Aprile 2015, disponibile online all'indirizzo https://adevarul.ro/locale/focsani/masurile-crude-starpirea-cainilor-vagabonzi-focsaniul-secolul-xx-erau-ucisi-dioxid-carbon-hingherii-aduceau-urechile-maidanezilor-prinsi-1_5540c9fdcfbe376e35ae12af/index.html.

28 Ionuț Fanteziu, «Câinii Comunitari, O Problemă Istorică Invocată şI De Mihai Eminescu. Iată Ce a Scris În Urmă Cu 135 De Ani», EVZ, Novembre 2011, disponibile online all'indirizzo https://evz.ro/cainii-comunitari-o-problema-istorica-invocata-si-de-mihai-eminescu-iata-ce-a-scris-in-u-95.html.

29 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 117.

30 *Ibidem*, p. 115.

31 Ș. Borcea, «Măsuri Crude», cit.

32 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 123.

puledri, conigli, asini, buoi, mucche, vitelli, bufali, maiali, capre, pecore, agnelli, lupi, volpi, gatti, corvi e altri animali, alcuni dei quali erano visti come inutili predatori che consumavano risorse umane e statali[33]. Sebbene durante il periodo del socialismo di Stato i cani per strada venissero costantemente uccisi e forse, in una certa misura, ucciderli era più importante allora che oggi, questo fenomeno non si è fermato nel 1989: ad esempio l'associazione animalista Vier Pfoten calcola che tra il 2001 e il 2007 sono stati spesi 9 milioni di euro per l'"eutanasia" di quasi 150.000 cani a Bucarest, e poco dopo l'approvazione della nuova legge che ne consente l'uccisione di massa, Karamaniola riferisce che circa 45.000 cani sono stati uccisi a Bucarest[34].

Lo sterminio dei cani dalle strade e il discorso che problematizza la loro presenza nello spazio pubblico è un fenomeno apparso molto prima degli eventi del 2013 e delle demolizioni del periodo di Ceausescu, un fenomeno riscontrabile in molti altri Paesi e non circoscritto al solo territorio della Romania. Le città occidentali hanno una lunga storia di sradicamento e rimozione degli animali non umani dagli spazi urbani[35]. I cani, che fino al XIX secolo vagavano a piacimento in Occidente, hanno sofferto molto quando hanno cominciato a essere connotati come invasivi e dannosi[36]. È importante ricordare che solo dopo il 1800 le grandi città occidentali come New York, Londra e Parigi sono diventate sempre meno ospitali e impossibili da abitare per loro[37]. I cani che vivevano negli spazi pubblici venivano trattati come un surplus che costituiva una minaccia per lo status di queste città[38]. Inutili, privi di un posto produttivo nella modernità urbana, considerati addirittura una vergogna e un pericolo pubblico mortale, i cani sono diventati sempre più difficili da tollerare, e la loro presenza e mobilità ridotte e limitate drasticamen-

33 *Ibidem*, pp. 129-139.

34 Mihăilescu sottolinea che nel periodo 2001-2007 una dichiarazione ufficiale stima un numero di 144.339 cani uccisi, mentre in altre dichiarazioni la stima è di poco maggiore di 86.000. Anche l'Amministrazione per la Supervisione degli Animali di Bucarest riferisce, in questo stesso periodo, la cattura di circa 108.000 cani, di cui l'80% è stato ucciso e il 20% reclamato – secondo la pagina di wikipedia dedicata ai "randagi" (*maidanezilor*): «Maidanez», disponibile all'indirizzo https://ro.wikipedia.org/wiki/Maidanez; V. Mihăilescu, *Povestea Maidanezului Leuțu*, cit, p. 16; L. Karamaniola, «Bucharest Barks», pp. 13, 130-131.

35 Yamini Narayanan, «Street Dogs at the Intersection of Colonialism and Informality: "Subaltern Animism" as a Posthuman Critique of Indian Cities», in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 35, n. 3, 2017, p. 481.

36 P. Howell, *At Home and Astray*, cit.

37 C. Pearson, *Dogopolis*, cit., pp. 13, 45-46.

38 *Ibidem*, p. 36.

te[39]. Associati a una certa "inferiorità" tipica delle città "incivili" e a una cultura urbana "arretrata" non degna di queste metropoli che si consideravano centri di modernità e progresso[40], i "cani randagi" erano mal tollerati, e si riteneva quindi che l'eliminazione del "vagabondaggio" da un lato migliorasse la salute pubblica, il benessere della classe media e il benessere degli "animali da compagnia", non più soggetti a morsi e rabbia, dall'altro rafforzasse la superiorità di queste città occidentali[41].
Che siano stati inseguiti e uccisi con bastoni improvvisati per una minima ricompensa, impiccati, strangolati, asfissiati, fulminati, annegati 200 alla volta, avvelenati con cianuro di idrogeno e grandi quantità di colchicina, sottoposti a vivisezione o torturati e uccisi in modo più discreto nei rifugi per non offendere la sensibilità della classe media, una volta indesiderati e associati a uno status invasivo, i cani di strada sono stati tragicamente eliminati[42]. Analogamente a quanto avveniva in Romania, anche in altri luoghi in alcuni casi i loro corpi venivano reintrodotti nel circuito economico: scuoiatori e macellai ne asportavano la pelle trasformandola in stivali e guanti, per poi portare il grasso ai fabbricanti di colla[43].
Osservando come le vite dei cani negli spazi pubblici siano finite tragicamente a Bucarest come a Londra, Parigi o New York, potremmo dire che lo sterminio dei cani dalle strade non è una caratteristica del capitalismo industriale o del socialismo di Stato, ma è specifico degli ideali di sviluppo urbano, ordine e civiltà o, in altre parole, degli approcci volti al "progresso" della società umana. Forse, nonostante le differenze sociali, politiche ed economiche, quando si parla della risposta delle nostre società alla presenza di cani per le strade, quello che è successo in Romania non dovrebbe apparire come un caso speciale, in termini di reazione violenta, come spesso viene dipinto dalla stampa

39 P. Howell, *At Home and Astray*, cit., pp. 152-155.

40 Cfr. C. Pearson, *Dogopolis*, cit., p. 37; Anche in questo caso potremmo forse aggiungere che *homo balkanikus* è per l'Occidente un «io incompleto» un civilizzato incompleto, che non ha ancora affinato le sue pulsioni «naturali», non ha imparato abbastanza a «controllarle» e quindi vive nella dissolutezza. Da qui l'ambivalenza dell'atteggiamento occidentale nei confronti del barbaro balcanico": V. Mihăilescu, *Povestea Maidanezului Leuțu*, cit., pp. 114-115.

41 C. Pearson, *Dogopolis*, cit., pp. 37, 100.

42 *Ibidem*, pp. 85-86, 88-91, 96-97; Benjamin Brady, «The Politics of the Pound: Controlling Loose Dogs in Nineteenth-Century New York City», in «Jefferson Journal of Science and Culture», July 2012, disponibile all'indirizzo https://journals.sfu.ca/jjsc/index.php/journal/article/view/7, pp. 12, 14; Akira Mizuta Lippit, «The Death of an Animal», in «Film Quarterly», n. 56, 2002, p. 12.

43 C. Pearson, *Dogopolis*, cit., pp. 87, 89.

internazionale[44]. Il Paese non solo condivideva visioni simili a quelle dell'Occidente, ma aspirava, passo dopo passo, forse più faticosamente, allo stesso modello messo a punto in Occidente.
Sia l'uccisione di massa dei cani che il mantenimento di relazioni con i cani come "animali da compagnia" sono diventati nel discorso pubblico modi legittimi per la società rumena di rispondere "civilmente" alla presenza dei cani negli spazi pubblici[45]. Questi "parassiti", "nemici", "intrusi", "vagabondi" e infine vittime "senza voce" o, in altre parole, "che non parlano", sono stati trasformati in un problema vergognoso che la società "civilizzata" deve affrontare in un modo o nell'altro[46]. Sterminati per il "bene" dell'economia, per il "bene" della città o effettivamente per il "bene comune", e più recentemente uccisi "umanamente" per il "loro bene", i cani non voluti dall'uomo diventano uccidibili in una società profondamente antropocentrica.
Mentre i discorsi sulla "sovrappopolazione" sono strettamente legati all'urbanizzazione, alla modernizzazione e alla privatizzazione di diversi spazi, nonché alla gentrificazione delle città, che creano un contesto in cui la presenza dei cani nello spazio pubblico è percepita come un "surplus senza valore", la feticizzazione dello spazio domestico e la loro trasformazione in proprietà privata rende la loro esistenza accettabile, purché non siano un "fastidio" per gli altri e servano a uno scopo nell'economia di mercato o esistano a beneficio dei proprietari. Da nemici dell'economia quando sono per strada, i cani finiscono per essere "beni di consumo" nelle case delle persone come "animali da compagnia" e allo stesso tempo – insieme al resto della famiglia – consumatori nel vero senso della parola[47]. Mentre il numero di cani in strada è diminuito, il numero di "animali da compagnia" è aumentato. Sebbene questo non significhi necessariamente che i due fenomeni siano correlati, non credo che si possa dire che non sono connessi affatto. Dopo tutto, la maggior parte della retorica sulla "sovrappopolazione" ha come obiettivo principale quello di "spopolare" tutti o una parte

44 Karamaniola parla del fatto che la Romania è stata definita un "inferno contemporaneo per i cani" nei discorsi internazionali: «Bucharest Barks», cit, pp. 1, 11.

45 Sui discorsi spesso contraddittori che parlano di valori e comportamenti diversi come "civilizzati" vedi *Ibidem*, pp. 15-16, 109; V. Mihăilescu, *Povestea Maidanezului Leuțu*, cit., p. 34.

46 V. Mihăilescu, *Povestea Maidanezului Leuțu*, cit., pp. 33-34.

47 Frederick L. Brown nota anche che «la cultura del consumo di massa che ha trasformato la casa e la città in generale nel XX secolo ha trasformato anche la vita degli animali da compagnia. Sempre più spesso questi sono diventati merce e, insieme ad altri proprietari di case di classe media, anche consumatori»; Frederick L. Brown, *The City Is More Than Human: An Animal History of Seattle*, University of Washington Press, Seattle and London 2017, p. 157.

significativa dei cani "inutili" e indesiderati dall'uomo. Che siano percepiti come parassiti o come vittime, e anche se le ragioni alla base sono spesso diverse e contraddittorie – alcune con intenzioni etiche, che affrontano la situazione da una prospettiva di responsabilità, cura e benessere degli animali molto più ammirevoli di altre – non cambia il fatto che nel frattempo altri cani "di razza" e altri animali non umani intrappolati nel complesso animal-industriale continuano a essere allevati forzatamente a un ritmo inimmaginabile (alcuni di loro diventano cibo per altri). E poi, fino a che punto possiamo sostenere che queste traiettorie non procedono insieme, dato che l'eliminazione di alcuni animali e l'allevamento di altri non solo legittima ulteriormente il controllo umano su corpi e popolazioni non umane, rafforzando così i valori antropocentrici, ma indirettamente facilita, nell'economia attuale, l'abbandono di cani considerati "fastidiosi" per strada (in Romania) o nei rifugi (nel caso dei paesi occidentali), così da sostituirli con cani più "obbedienti", "amichevoli", "belli"?

Una cosa è chiara: queste trasformazioni illustrano lo status flessibile che gli animali non umani (soprattutto cani e gatti) finiscono per acquisire – qualcosa che potremmo dire essere specifico della "costituzione moderna"[48]. Quando i cani rientrano in un ruolo chiaro e lo svolgono facilmente, quando il beneficio che devono apportare è visibile e presente, vengono accettati, curati e possibilmente anche amati con tutto il cuore. Ma nel momento in cui alcuni cani si discostano dalle aspettative umane e diventano "indesiderabili" – cosa che è accaduta in Occidente, è accaduta durante il periodo del socialismo di Stato in Romania e sta accadendo ancora oggi nel contesto neoliberale – diventano semplici numeri che rappresentano un surplus che deve scomparire o essere destinato a un altro scopo. La loro sessualità, insieme ad altri aspetti, entra in un circuito valoriale ed economico che seleziona l'Animale in base ai benefici che porta all'Umano. La possibilità di abbracciare altre visioni e valori della città che tengano conto del fatto che essa non è mai stata intrinsecamente umana, che non può esserlo, ma anche che non deve esserlo, è ovviamente ridotta in assenza di una cultura politica antispecista di giustizia multispecie non-antropocentrica[49].

I discorsi sulla "sovrappopolazione" sono spesso radicati nelle idee di ciò che è "appropriato" e "desiderabile" per le moderne società

48 Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di C. Lagomarsino e C. Milani, elèuthera, Milano 2009.

49 Roberto Marchesini, «Animals of the City», in «Angelaki», vol. 21, n. 1, 2016, pp. 79-91.

"civilizzate", e non tanto sul chiaro superamento dei confini ecologici che garantiscono l'esistenza delle specie in questione. Naturalmente, un numero elevato di cani liberi, a seconda del contesto, è in realtà anche un effetto del processo di addomesticamento, dell'ambiente antropico, nonché dell'abbandono o di altri fattori come i tentativi di fuga dalla cattività. Ciò che è importante notare in questo contesto, tuttavia, è che il discorso della "sovrappopolazione" in Romania tratta tutti i cani liberi – non importa quali – come un "surplus" che non si adatta alla società moderna. Tuttavia, non tutti i cani sono "animali da compagnia" abbandonati. Ci sono cani sinantropi, cani che non sono socializzati con l'uomo, cani che hanno relazioni complesse e consolidate con altri membri della loro specie o con lo spazio in cui vivono liberi da anni[50]. Trovare alternative diverse che includano la convivenza, almeno parziale, con questi o altri animali associati allo spazio rurale e visti come "miserabili" e "pericolosi", sia che si tratti di gatti, galline, maiali, piccioni, topi o cani "senza padrone"[51] è un'idea impensabile per la città moderna, urbana, "civile" e più recentemente "smart".

La presenza di cani negli spazi pubblici non è sempre stata automaticamente associata da tutti i cittadini a qualcosa di completamente indesiderabile. Ad esempio, dopo le demolizioni, i cani in Romania sono stati visti anche come *animali comunitari*[52]. Anche se la loro situazione era tutt'altro che ideale, questi cani venivano spesso ritratti come abitanti degli spazi verdi, dei cortili e dei marciapiedi tra gli edifici residenziali. Tuttavia, i cani comunitari, alla fine, sono stati detestati – *soprattutto dal 2013* – e l'idea che questi "cagnacci comunitari", come vengono chiamati sui forum online, abbiano il diritto di stare nello spazio pubblico è stata vista come "arretrata" e "irresponsabile" o influenzata da una "mentalità socialista" o qualcosa che solo un "contadino" o forse una "vecchia comunista" potrebbe sostenere[53]. Questa cosiddetta "mentalità" socialista o rurale ha spesso lo stesso significato nel discorso pubblico, perché «si ritiene che il socialismo abbia portato più ruralità in città»[54]. Agli occhi della classe media, così come delle istituzioni

50 *Ibidem* e *Mondo Stray*, Episodio 3, Filo Films TV.

51 Sul rapporto tra esseri umani e piccioni si veda ad esempio: Colin Jerolmack, «How Pigeons Became Rats: The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals», in «Social Problems», n. 55, 2008, pp. 72-94; e Maria Martelli, «Quattro domande sul piccione comune e sull'umanità urbana. Rivendicare responsabilità non antropocentriche», in «Liberazioni», n. 48, 2022, pp. 67-81.

52 L. Karamaniola, «Bucharest Barks», cit., p. 35.

53 *Ibidem*, p. 3.

54 *Ibidem*, pp. 42, 62.

pubbliche e di altri attori, il tentativo di vivere con i cani negli spazi pubblici diventa una prova del comportamento "primitivo" e "incivile" di persone che non sanno come vivere in una città moderna.
Le pratiche di rimozione degli animali non umani dallo spazio pubblico associate ai discorsi di modernizzazione, igiene, sicurezza, città civile e quindi europea che la Romania ha sostenuto negli ultimi 200 anni, paragonabili a quelli dell'Europa occidentale e del Nord America, si sono sedimentate. La "civilizzazione" delle società – un fenomeno che oggi, a seconda dei contesti, associamo sempre più spesso a un progetto coloniale, a un "progresso" umanista, o forse anche a un processo di addomesticamento violento, nonché a un cambiamento climatico ed ecologico – ha permeato ogni aspetto della vita umana e non umana.
Comunque, in ogni configurazione ci sono buchi, punti di partenza verso altre realtà e altre relazioni e reti socio-politiche[55]. L'attenzione agli abitanti non umani dello spazio urbano può essere cambiata – almeno in parte – e l'apprezzamento della città come spazio più che umano può essere coltivato, partendo dai movimenti di giustizia sociale. Ricomponendo le reti e i legami che costruiscono la realtà e i suoi fenomeni attuali, gli animali non umani non sono solo semplici oggetti su cui si scrive la storia, o "buoni da pensare", come amano sottolineare gli accademici[56]. Anche se in Europa e in Occidente gli animali non umani erano – e sono tuttora – spesso considerati parte dello sfondo, essi sono sempre stati agenti nel vero senso della parola. «Gli animali non diventano "naturalmente" proprietà privata, così come gli esseri umani non diventano "naturalmente" venditori del loro lavoro», ma esiste una storia attiva di «espropriazione, sfruttamento e resistenza»[57]. Il loro coinvolgimento e la loro resilienza, così come il loro contributo e impatto, sono stati costantemente presenti nelle società di cui facciamo parte, anche se allo stesso tempo sono stati invisibili e raramente riconosciuti e apprezzati[58]. Fuggendo periodicamente dalle loro gabbie,

55 Cfr. Timothy Morton, *Humankind: solidarietà ai non umani*, trad. it. di V. Santarcangelo, Nero, Roma 2022.

56 Aron Nor, «O Ontologie Către Toți și Toate. Împletirea Filosofiei Orientate Pe Obiect Cu Politicile Non-Antropocentrice», in «Post/h/um. Jurnal De Studii Postumaniste», 2020, disponibile online all'indirizzo https://posthum.ro/articole/aron-nor-o-ontologie-catre-toti-si-toate/.

57 Jason Hribal, «"Animals Are Part of the Working Class": A Challenge to Labor History», in «Labor History», n. 44, 2003, p. 436.

58 Cfr. in particolare David Nibert, *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism, and Global Conflict*, Columbia University Press, New York 2013; R. Marchesini, *Over the Human: Post-Humanism and the Concept of Animal Epiphany*, Springer, Cham 2017; Sarat Colling, *Animal Resistance in the Global Capitalist Era*, Michigan State University Press, Michigan 2020; J. Hribal, *Paura del pianeta animale*, trad. it. di D. Ardilli, Ortica Editrice, Aprilia

rifiutandosi di ascoltare e obbedire ai comandi, gli animali non umani, per il modo in cui hanno spesso affrontato e attaccato *solo* i loro detentori – avendo uno scopo e un obiettivo fisso – non solo hanno una storia, e una coscienza morale nei confronti di altre persone, ma sono attori centrali della loro stessa liberazione[59].

Ancor più che agenti della propria liberazione, quando si tratta di cani negli spazi pubblici, si sono anche uniti a varie proteste di strada, come quelle in Grecia e in Cile, rispettivamente contro le misure di austerità e la brutalità della polizia. Grazie alla loro lealtà nei confronti dei manifestanti e degli studenti, stando sempre dalla loro parte e lottando contro lo Stato e la polizia, diversi cani da strada sono diventati simboli di questi movimenti che hanno protetto. Kanellos (cannella in greco), Loukanikos (così chiamato perché gli piacevano le salsicce, a volte chiamato anche Louk) che morì per aver ingerito gas lacrimogeni, Thodoris (a volte confuso con Loukanikos), Negro Matapacos (da *matar*, uccidere in spagnolo e *paco*, poliziotto in gergo cileno) talvolta chiamato anche El Negro, come pure Pepe Matapacos (o semplicemente Pepe), sono probabilmente solo alcuni di questi cani di strada che sono diventati famosi nei telegiornali, nei documentari e in altri contesti come riot dogs[60].

2021; *Id*., «Animals Are Part of the Working Class», cit.: Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011; P. Howell, *At Home and Astray*, cit.

59 Come ci mostrano Jason Hribal e Sarat Colling nei loro libri.

60 Cfr. S. Colling, *Animal Resistance*, cit., pp. 115-117; Si vedano anche i documentari: Mary Zournazi, *Dogs of Democracy* (2017), e di En Marcha, *Documental Matapaco* (2013), https://youtu.be/wiEFhAAWCiw.

Questi abitanti delle città di una specie diversa, nemici della legge e dell'ordine e alleati dei movimenti di giustizia sociale, ci hanno dimostrato, nel modo più chiaro possibile, che con i cani nello spazio urbano si possono avere rapporti diversi rispetto al passato, e che non sono un "surplus da rimuovere" ma attori sociali con preferenze, motivazioni e relazioni proprie. Osservando, come loro, le vulnerabilità che condividiamo, possiamo mantenere e coltivare i nostri spazi comuni, le nostre identità e le nostre relazioni verso una *cultura più-che-umana*. Questa coesistenza, tuttavia, non è facile e non possiamo pretendere che sia priva di conflitti[61]. Ma resta comunque un possibile progetto antispecista e antiautoritario. Vivere accanto agli altri animali nello spazio pubblico è, come vedremo, sia un progetto di giustizia multispecie, critico nei confronti dell'antropocentrismo, che nasce dal riconoscimento di come gli abitanti delle città non umane sono stati rappresentati nel tempo, sia un progetto positivo, un progetto di recupero e trasformazione dello spazio urbano (umano) in una città attenta alle altre specie che lo abitano.

Tradotto dal rumeno da Maria Martelli
Illustrazioni di Mina Mimosa

61 Questo è stato notato anche da Krithika Srinivasan nel suo articolo «Remaking More-Than-Human Society: Thought Experiments on Street Dogs as "Nature"», in «Transactions of the Institute of British Geographers», Vol. 44, n. 2, 2019, p. 7.

Chiara Magneschi

L'orso bruno e il lato oscuro del diritto

Introduzione

Da qualche decennio, il rapporto tra animali umani e animali non umani pare essere attraversato da una sonora contraddizione: mentre si accresce la sensibilità verso il benessere di alcuni animali, come i cosiddetti animali d'affezione, o le specie carismatiche, è però aumentato lo sfruttamento, a vari scopi, degli *altri* animali non umani. Come osserva Giulia Guazzaloca, si passa «dall'antropomorfizzazione degli animali da compagnia alla reificazione di tutti gli altri»[1] o, detto con parole altrettanto efficaci: «L'umanità è andata a braccetto con ambiziosi progetti liberatori tanto quanto con programmi di messa a morte sistematica e organizzata»[2].

Nel presente saggio cercherò di mostrare quale parte giochi il sistema giuridico nell'alimentare la suddetta contraddizione: il richiamato duplice trattamento può essere interpretato alla luce della logica di inclusione/esclusione attuata dall'ordinamento umano attraverso un meccanismo di *personificazione* degli animali non umani, al quale si ricorre per rendere intelligibili, valutabili e *giudicabili*, alla stregua di canoni etologici prettamente umani, i loro comportamenti. L'assimilazione al modello antropologico da un lato è funzionale alla sottomissione alla "giurisdizione umana", dall'altro lato conduce a sanzionare la natura animale proprio in quanto tale e al di là delle garanzie che spetterebbero a una "persona vera". In definitiva, la strategia della personificazione appare meramente funzionale alla protezione degli interessi *umani*. La mia riflessione si concentrerà sul trattamento giuridico delle specie selvatiche, e soprattutto dell'orso bruno, protagonista, negli ultimi anni, di frequentissimi episodi di incontro/scontro con l'animale umano.

La conclusione cui il saggio giunge è che, sebbene non sembri

1 Giulia Guazzaloca, *Uomini e animali. Breve storia di una relazione complicata*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 7.

2 Michele Grioni Merli, «Per una liberazione animale?», in «Etica & Politica/Ethics & Politics», vol. XXII, n. 1, 2020, p. 80.

possibile *decentrare* l'animale umano dall'ordinamento giuridico, dando vita a un diritto «selvaggio»[3], nondimeno sia possibile, e prioritario, porre alla base di ogni iniziativa di normazione del mondo animale la profonda conoscenza e il rispetto della dignità e della vita degli animali non umani. Solo compiuto questo passo è possibile prendere sul serio l'ipotesi di attribuzione di diritti soggettivi alle "specie selvatiche", che, a mio avviso, rimane l'unica soluzione percorribile per garantire una *protezione* autentica, priva delle contraddizioni che caratterizzano l'attuale sistema di disciplina.

All'origine dell'incontro/scontro con l'orso

Già da qualche anno torna con regolarità e frequenza la notizia dell'orso catturato e ucciso per essere fuggito dalla riserva di provenienza o per aver ferito una persona, suscitando un acceso dibattito pubblico, diviso tra istanze di tutela dell'orso e istanze securitarie[4]. Risaltano alcuni dati comuni a questi casi di cronaca: gli animali in questione rappresentano delle "specie protette", deliberatamente reintrodotte nei parchi naturali al fine di favorirne il ripopolamento, dopo che da decenni erano completamente scomparse da questi luoghi[5]; la condanna a morte viene comminata in virtù di un atto normativo umano specificatamente emanato (nella maggior parte dei casi un'ordinanza del sindaco territorialmente competente o del presidente di Provincia[6]); i soggetti preposti all'attività di ripopolamento e preservazione degli animali in via di estinzione denunciano l'incoerenza di tali misure sanzionatorie rispetto alle finalità di conservazione delle specie in questione[7].

All'origine dell'incontro/scontro con l'orso[8] si ravvisa, dunque, quella stessa iniziativa umana volta a ricercare, riavvicinare, reintegrare sul territorio esemplari che erano scomparsi da molto tempo, ma che non sembra tenere in adeguata considerazione le esigenze più basilari di questa fauna selvatica; per esempio, dopo l'uccisione dell'orso bruno si è lamentato come l'area del Parco Adamello-Brenta fosse insufficiente a supportare una popolazione vitale di orsi sia in ragione del naturale corso riproduttivo, sia in virtù dell'inclinazione, soprattutto in fase riproduttiva, a spostarsi anche di parecchi chilometri. Così, il ripopolamento si propone di ristabilire un equilibrio naturale ma finisce con l'alterarlo ancora di più, ponendo in contrasto drammatico l'umano e l'animale: se un tempo l'antagonismo tra questi preveniva la creazione di una relazione o la risolveva nel potere illimitato e arbitrario dell'uomo di sopprimere l'animale, in tempi più recenti le politiche di protezione di alcune specie hanno determinato la possibilità di una connessione guidata dal diritto e dai diritti. Gli esiti di questa ingerenza, tuttavia, non sono meno violenti di quelli attuati dal mero scontro tra forze.

3 Per una prima introduzione al tema del cosiddetto «diritto selvaggio», cfr. Ilario Belloni e Chiara Magneschi, *Derecho Salvaje. Hombre y animales entres estado de naturaleza y civilizacion juridica*, Reus, Madrid 2020.

4 Tra di essi, il caso dell'orso Bruno (altresì denominato "JJ1") che, nel 2004, all'età di due anni, aveva abbandonato il natio parco dell'Adamello-Brenta, in Trentino, per dirigersi in Germania. Ivi giunto, venne condannato a morte per aver saccheggiato alcuni capi di allevamento e ucciso in Baviera da due colpi di fucile mentre riposava accanto a un lago, dopo un inseguimento durato settimane. Per una ricostruzione sintetica dei fatti si veda Filippo Zibordi, «Uccisione dell'orso JJ1 in Baviera», in «Rivista di Agraria.org», n. 21, 2006, https://www.rivistadiagraria.org/articoli/anno-2006/uccisione-dellorso-jj1-in-baviera/.

5 Con programmi quali *Life Ursus*, avviato nel 1996 e terminato nel 2004, su iniziativa del Parco Adamello-Brenta, della Provincia autonoma di Trento e dall'Istituto nazionale della fauna selvatica, volto al ripopolamento della specie ursina sulle montagne del Brenta, grazie al quale, tra il 1999 e il 2002, sono stati rilasciati nel predetto parco 10 esemplari (https://www.pnab.it/il-parco/ricerca-e-biodiversita/progetti-faunistici/orso/life-ursus/). Per tale progetto il Parco ha ricevuto finanziamenti europei per euro 825.000. Sono seguiti altri progetti analoghi, come *Life Arctos* e *Dinalp Bear* (https://grandicarnivori.provincia.tn.it/News/Le-cifre-reali-sui-finanziamenti-europei-per-la-gestione-dell-orso).

6 Cfr., ad es., l'ordinanza del presidente della Provincia Autonoma di Trento, del 24 giugno 2020, il cui testo è disponibile al seguente link: https://www.ladige.it/filedelivery/policy:1.2540821:1610712573/file-6260363544489644644.pdf. In generale, le normative fanno riferimento al «Soggetto decisore», previa autorizzazione del Ministero, ferma restando la competenza delle autorità di pubblica sicurezza (cfr. paragrafo 3.4.2. del Piano Pacobace, di cui si dirà in seguito). L'ordinanza qui citata ne segue altre di analogo tenore, emesse dal medesimo soggetto: https://www.ladige.it/cronaca/2019/07/22/nuova-ordinanza-per-l-orso-m49-in-consiglio-provinciale-e-polemica-fugatti-spiega-il-giorno-della-fuga-1.2566005. In alcuni casi, come si accennerà a breve, la morte è decretata da una decisione estemporanea delle autorità competenti, che si traduce quasi immediatamente nell'uccisione, senza la previa emanazione di un atto ad hoc. In tali casi, non è neppure il diritto a comminare la sanzione definitiva, quanto piuttosto quello che potrebbe chiamarsi un "infra-diritto", in chiara assonanza con la teoria foucaultiana. Si è occupato di recente di questo aspetto I. Belloni, «Pericolose soggettività. Uomini e animali tra diritti e discipline», in «Etica & Politica/Ethics & Politics», vol. XXII, n. 3, 2020, pp. 381-394.

7 La dichiarazione per esteso del Parco Naturale Adamello Brenta: https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2018/02/posizione_pnab_jj1.pdf.

8 Sulla relazione complessa e simbolicamente ricca tra umani e orsi, anche in riferimento agli aspetti più propriamente etico-normativi, cfr., da ultimo, il suggestivo lavoro a cura di Enrico Comba e Daniele Ormezzano, *Uomini e orsi. Morfologia del selvaggio*, Accademia University Press, Torino 2015.

Il diritto umano e le "specie selvatiche": quale "protezione"?

L'articolo 2, comma 1, lettera a) della legge n. 157 del 1992 dichiara determinate specie selvatiche, tra cui l'orso bruno, «specie *particolarmente* protette, anche sotto il profilo sanzionatorio». Non indica, però, in che cosa consista la *particolare* protezione, se non, appunto, per quel riferimento all'inasprimento delle sanzioni che risulta in definitiva essere l'unico elemento in cui si estrinseca[9].

Detta legge recepisce la direttiva europea CEE/43/92 in materia di *conservazione* degli *habitat* naturali (cosiddetti *Habitat*) che, però, adottava un linguaggio più nitido per esprimere la finalità di protezione, riferendosi al divieto di cattura, di uccisione e di perturbazione delle specie animali indicate[10]. La legge attuativa, invece (157/1992), all'articolo 1 *bis*[11] afferma che la protezione è subordinata a «esigenze ecologiche, scientifiche, turistiche e culturali», nonché di quelle «economiche e ricreative», rendendo fin troppo chiara l'ampiezza del margine di "assestamento" della protezione in oggetto.

Anche il Regolamento attuativo[12] segue una direzione analoga: dapprima proclama la finalità della protezione delle specie indicate (dichiarando di essere volta ad «assicurare il mantenimento o il ripristino, in uno stato di conservazione soddisfacente, degli *habitat* naturali e delle specie di flora e fauna selvatiche di interesse comunitario», vietando di «catturare o uccidere esemplari di tali specie»)[13]; successivamente (art. 11, rubricato "Deroghe") subordina la protezione a tutta una serie di ipotesi ricorrendo le quali la tutela può essere allentata, fino a scomparire.

Le indicazioni del legislatore lasciano, insomma, poca chiarezza su quale sia effettivamente la portata della "tutela particolare", posto che il divieto di soppressione incontra eccezioni in tutti i casi in cui vi sia un

9 L'art. 30 della medesima legge prevede «l'arresto da due a otto mesi o l'ammenda da lire 1.500.000 a lire 4.000.000 per chi abbatte, cattura o detiene mammiferi o uccelli compresi nell'elenco di cui all'articolo 2» e «l'arresto da tre mesi a un anno e l'ammenda da lire 2.000.000 a lire 12.000.000 per chi abbatte, cattura o detiene esemplari di orso, stambecco, camoscio d'Abruzzo, muflone sardo».

10 Cfr. l'articolo 12 della Direttiva, il quale a sua volta richiama l'Allegato IV, lettera a).

11 Così come modificato e integrato dal D.p.r. 12 marzo 2003, n. 120, relativo, nello specifico alla specie selvatica particolarmente protetta "uccelli selvatici".

12 Emanato con Decreto del Presidente della Repubblica n. 357/1997.

13 Vedi art. 8 del Decreto del Presidente della Repubblica n. 357/1997, nonché il suo allegato D, lettera a).

rischio per i beni patrimoniali umani[14]. Così, la previsione lascia aperta la possibilità di disapplicare le tutele al ricorrere di ipotesi non tassative, non predefinite, non necessariamente gravi.

Con specifico riferimento all'orso bruno è stato emanato un documento interregionale per la sua conservazione nelle Alpi centro-orientali, ossia il Piano di azione denominato *Pacobace*[15], nel quale gli obiettivi di preservazione delle specie protette vengono contemperati con le istanze di sicurezza della specie umana, attraverso l'individuazione di criteri che permettono di ritenere un esemplare *pericoloso* e, di conseguenza, sopprimibile. Il documento ha subito nel tempo alcune modifiche (proprio in virtù dell'infittirsi dei casi di cronaca) nella direzione di rendere più incisive le iniziative di eliminazione del "problema orso" e più "socialmente accettata" la specie in questione, enucleando il profilo della "problematicità" soggettiva dell'orso, riconducibile ad assalti «a patrimoni» umani (ricorrendo la quale è possibile derogare al regime di protezione *rigorosa*[16]). L'espressione si riferisce a due tipologie comportamentali: 1) l'orso *dannoso*, che cagiona in maniera recidiva danni materiali alle cose dell'animale umano o si ciba di prede appartenenti a quest'ultimo, in quanto «ha perso la naturale diffidenza nei confronti dell'uomo e risulta condizionato e attratto dalle fonti di cibo di origine antropica»[17]; 2) l'orso *pericoloso*, che pone in essere comportamenti tali da far presumere che costituisca/costituirà pericolo per l'uomo, in quanto ormai privo della naturale ritrosia nei suoi confronti poiché assuefatto alla sua presenza[18] o in quanto trovatosi suo malgrado in situazioni in cui debba difendere la prole o la propria preda.

Come si vede, non c'è bisogno di arrivare al caso estremo dell'orso che attacca l'uomo senza essere provocato per connotare le condotte

14 Cfr. l'articolo 11 del Decreto del Presidente della Repubblica. n. 357/1997.

15 Il Piano è stato redatto da un tavolo tecnico interregionale e approvato dal Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare con Decreto direttoriale n. 1810 del 5 novembre 2008. È il primo esempio in Italia di Piano d'Azione concertato, condiviso e formalmente approvato dagli enti territoriali coinvolti. Il testo è consultabile sul sito del Ministero per la Transizione Ecologia: https://www.mite.gov.it/pagina/piano-dazione-interregionale-la-conservazione-dellorso-bruno-sulle-alpi-centro-orientali.

16 È il *Pacobace* (al paragrafo 3.2.1.) a definire «rigorosa» la tutela «particolare» di cui al Decreto del Presidente della Repubblica 359/1997.

17 Paragrafo 3.4 del piano *Pacobace*.

18 «Salvo casi eccezionali e fortuiti, un orso dal comportamento schivo, tipico della specie, non risulta pericoloso e tende a evitare gli incontri con l'uomo. La pericolosità di un individuo è, in genere, direttamente proporzionale alla sua "abituazione" (assuefazione) all'uomo. In altri casi la pericolosità prescinde dall'assuefazione all'uomo ed è invece correlata a situazioni particolari, ad es., un'orsa avvicinata quando è coi piccoli o un orso avvicinato quando difende la sua preda o la carcassa su cui si alimenta» (*ibidem*).

proprie dei plantigradi in termini di pericolosità: il profilo più comune di orso *pericoloso* è "semplicemente" un orso *confidente*. Si adotta lo schema «delle misure di prevenzione»[19] proprie del diritto penale con una palese incoerenza: da un lato all'orso è inibito di essere se stesso, in quanto il semplice esternare la propria natura selvaggia integrerebbe gli estremi di una «colpa d'autore»[20]; dall'altro lato la pericolosità presuntiva è desumibile da un modo di essere dell'orso non più abbastanza selvaggio da garantirne la ritrosia nei confronti dell'umano.

Orsi come persone?

Nelle definizioni sopra riportate è ben delineata la finzione di personificazione che l'ordinamento giuridico opera. Il diritto entra nella relazione animale umano/animale non umano, includendo l'animale entro la propria giurisdizione: gli apre la porta della legge allo scopo dichiarato di accordargli una protezione particolare (per esempio, un divieto tendenzialmente assoluto di cattura e di caccia). Per fare ciò, pone in essere una finzione giuridica, ossia che l'animale sia assimilabile al destinatario umano della norma, agisca con la sua stessa razionalità; opera, appunto, una sua *personificazione*: lo investe di aspettative etologiche umane e gli attribuisce aggettivi qualificativi umani, ne dà una rappresentazione *totalmente* antropomorfica. In base alla stessa logica, lo sanziona quando si è comportato male (con la non trascurabile differenza che solo all'animale si applica la pena di morte).

Dall'altro lato, però, il diritto torna a riconsiderare l'animale quale "bestia" proprio a partire dal momento in cui delinque: la bestia non sa capire, non è in grado di rendere la propria ricostruzione dei fatti, non sa esprimersi nel linguaggio umano, né è in grado di rappresentare gli elementi minimi sui quali fondare un'istruttoria. Sulla base di queste evidenze, viene privata di quelle garanzie fondamentali che sono tipiche della *persona*, prima tra tutte la tutela processuale. Tutto a un tratto, il diritto si ricorda che l'animale non è una persona, che la differenza ontologica tra umano e animale è incolmabile, o meglio, che non intende sforzarsi di colmarla.

19 Désirée Fondaroli, «Le nuove frontiere della colpa d'autore: l'orso 'problematico'», in «Archivio Penale», n. 3, 2014, p. 1.

20 *Ibidem*, p. 2: a essere punito è il modo di essere piuttosto che il fatto, la cui rilevanza/sussistenza rimane completamente marginale.

La "natura" dell'orso subisce stravolgimenti, manipolazioni e adattamenti a seconda della prospettiva, *tutta umana*, che si vuole far prevalere. La pratica di ripopolamento va, allora, letta quale atto umano autoreferenziale, volto a soddisfare un ego immaginifico che si compiace nel vedersi artefice di una lodevole iniziativa, ma che non accetta l'espressione piena e libera della naturalezza che ha preteso di ricreare. Più realisticamente, tale pratica è l'atto di contenimento e di controllo di una natura selvaggia e altrimenti ostile, il primo atto per arrivare a occuparsi di ogni aspetto della vita di questi individui, in una chiave che potremmo definire, mutuando il lessico foucaultiano, di biopolitica animale.

È possibile che la "logica assimilazionista" in alcuni casi riesca a migliorare la vita animale, a tutelarla, come nel caso dei cosiddetti animali d'affezione (cani, gatti, animali che sono compagni di vita, docili). Per altri animali, non carismatici, non addomesticabili o ai quali è difficile affezionarsi, l'assimilazione è foriera di trattamenti che ne minano profondamente la dignità.

I diritti e il punto di vista dell'orso

In definitiva, la personificazione dell'orso pare avere come funzione principale la «procedimentalizzazione delle misure anti-orso»[21], la giuridicizzazione della sua uccisione: la funzione del diritto, in questa fase, diviene quella di legittimare la risoluzione del conflitto sempre e comunque attraverso la soppressione della "bestia". Ciò non stupisce, dal momento che si tratta di un sistema improntato alla preservazione dell'ordine sociale umano, in cui al tentativo di personificare le specie selvagge non corrisponde l'attribuzione di diritti e men che mai di diritti fondamentali: ne è priva la Costituzione italiana, che fa riferimento unicamente all'uomo o al cittadino, così come la Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali[22]. Di diritti degli orsi non si parla – neppure in termini di diritti soggettivi – in nessuna delle normative speciali citate.

Mancando tale, basilare, riconoscimento, il trattamento delle specie

21 D. Fondaroli, «Le nuove frontiere della colpa d'autore: l'orso "problematico"», cit., p. 4.

22 Un riconoscimento di diritti agli animali (diritto all'esistenza, al rispetto, alle cure e alla protezione dell'uomo) è proclamato dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale da parte dell'UNESCO* (1978), che, però, non ha valore giuridico vincolante.

selvatiche è lasciato in balia di leggi contingenti che si focalizzano sulle ipotesi derogatorie di una protezione (solo) astrattamente rigorosa più che sull'affermazione di diritti inviolabili[23]. Una possibile soluzione giuridica pare, dunque, il riconoscimento dei membri di queste specie come autentici soggetti di diritto, sforzandosi di comprendere e "accompagnare" la natura intima di questi esemplari. Si tratta dell'unica soluzione apparentemente in grado di portare la *fictio* verso i suoi frutti più virtuosi, innanzitutto verso il principio fondamentale del giusto processo e della tutela giurisdizionale dei diritti soggettivi[24].

Invero, si sono registrati casi recenti di "assunzione della difesa dell'orso" da parte di alcune associazioni animaliste che sono intervenute in giudizi in rappresentanza di alcuni esemplari condannati a morte[25]. Tuttavia, si tratta di casi di difesa *ex post*, cioè reattiva rispetto a provvedimenti emessi senza l'assunzione del contraddittorio animale quale principio di validità processuale. Casi importanti, ma che non sembrano spostare il riconoscimento della titolarità di diritti e del diritto ad agire in giudizio. Ecco perché la soluzione al vuoto di giustizia e di coerenza denunciato potrebbe essere quella di continuare a trattare l'orso come una persona, soprattutto dopo la "commissione di un reato": la persona/orso ha diritto a un giusto processo, nel quale difendersi dalle accuse e nel quale essere rappresentata pienamente[26]. Occorre far sì che la *fictio* giuridica non sia solo simbolica e statica, ma si apprezzi nei momenti più critici della connessione tra la vita animale e quella umana. In tal modo, verrebbe avverata anche quella "aspettativa tecnica" che investe il diritto nella sua capacità di essere strumento di protezione delle vulnerabilità.

23 Molto decisa è a questo proposito la posizione di Paola Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri 1999, la quale ritiene che negare i diritti fondamentali ad alcuni animali, considerandoli semplici *beni*, è un attacco ai diritti stessi, poiché viola l'idea di giustizia, p. 165.

24 Come noto, l'art. 24 della Costituzione recita: «Tutti possono agire in giudizio per la tutela dei propri diritti e interessi legittimi. La difesa è diritto inviolabile in ogni stato e grado del procedimento. Sono assicurati ai non abbienti, con appositi istituti, i mezzi per agire e difendersi davanti a ogni giurisdizione. La legge determina le condizioni e i modi per la riparazione degli errori giudiziari».

25 Cfr., ad es., la sentenza n. 56 del 16 aprile 2021 del TAR di Trento sulle sorti dell'orso denominato JJ4, https://www.osservatorioagromafie.it/wp-content/uploads/sites/40/2021/04/trga-trento-55-2021.pdf; cfr. anche la Nota a sentenza di Diana Russo, «Orsi problematici e discrezionalità amministrativa», in «Diritto e giurisprudenza agraria, alimentare e dell'ambiente», n. 3, 2021, https://www.rivistadga.it/wp-content/uploads/sites/34/2021/05/Russo-n-rosso-17-nota-TAR-Trento-56_2021-JJ4.pdf?_waf=1), e la sentenza del Consiglio di Stato – Sezione Terza del 3 novembre 2021 sull'orso M57.

26 I. Belloni e C. Magneschi, «Introduzione», *Derecho salvaje*, cit.

Tale tutela, come si diceva, è strettamente legata proprio alla titolarità di *iura* in capo alla bestia. Infatti, un giusto processo è la conseguenza logica (nonché assiologica e deontologica) della titolarità di un diritto soggettivo che non sia una mera asserzione formale, ma il presupposto di giustiziabilità delle facoltà che ne costituiscono il contenuto, e viceversa: un diritto soggettivo è tale se gode della possibilità di essere tutelato in ambito giurisdizionale (almeno secondo la più accreditata concezione del diritto soggettivo).

Il "compimento" della personificazione, dunque, appare strettamente legato alla titolarità di diritti in capo alla specie selvatica (fondamentali, soggettivi, processuali). Allo stesso tempo, l'attribuzione di veri e propri diritti (fondamentali, soggettivi, processuali) deve essere costruita a partire da un'attenzione accurata alla natura intima di questi esemplari[27]: senza la contemplazione del "punto di vista animale" l'estensione della personalità giuridica è destinata a rimanere un guscio vuoto. La conoscenza della natura del singolo animale *selvatico* può condurre a comprendere quali siano le condizioni nelle quali la loro vita può esprimersi in maniera degna, in modo da non subire limitazioni o carenze che spesso sono anche all'origine di condotte che interferiscono negativamente con la vita e gli interessi delle persone. Nella consapevolezza che è difficile arrivare a una rappresentazione veritiera, monolitica, che siamo *noi* a rappresentare *loro* e che potremmo anche sbagliarci[28].

Del resto, non si può non prendere atto del fatto che l'ordinamento giuridico è un prodotto umano e non mi sembra che possano darsi alternative di disciplina del mondo animale completamente epurate della prospettiva antropocentrica[29]. È invece possibile costruire, attraverso il diritto, una relazione *naturale* in senso nuovo, tra specie umana e specie selvatiche: non più incentrata sulle dinamiche di soccombenza/

27 Per una panoramica più specifica sulle teorie del cosidetto *Rightism*, cfr. Steven M. Wise, «Animal Rights, One Step at a Time», in Cass Sunstein e Martha Nussbaum (a cura di), *Animal Rights. Current Debates and New Direction*, Oxford University Press, Oxford 2005.

28 Come ricorda Timeto, ricollegandosi al pensiero di Donna Haraway, la rappresentazione animale necessita di una radicale revisione epistemologica (Federica Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 22 segg.).

29 Per alcuni, la constatazione del carattere autoreferenziale del diritto umano porta a concludere che i *legal rights* non possano essere estesi a soggetti non umani: John Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, trad. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli 1986, p. 125. Interessante la posizione critica di Michele Spanò («Perché non rendi poi quel che prometti allor? Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura», in Yan Thomas e Jacques Chiffoleau (a cura di), *L'istituzione della natura*, Quodlibet, Macerata 2020), il quale ritiene che il diritto sia stato indebitamente "criminalizzato" per avere operato e rafforzato la divisione uomo-natura: la soluzione per tutelare le entità non umane non risiede nell'eliminare tale dicotomia, personalizzando queste ultime, ma nel congegnare strumenti "tecnici" in grado di offrire una tutela autentica.

prevalenza proprie dei contesti precedenti l'instaurazione del paradigma giuridico, né affidata a un diritto che non tiene in minimo conto il punto di vista animale, ma guidata dalla conoscenza delle esigenze reciproche, in cui il *diritto alla vita* umana e animale abbiano lo stesso peso. Si tratta di un modo nuovo, "aggiornato", di intendere l'aggettivo "naturale", come sinonimo di "rispettoso della vulnerabilità reciproca".

A latere, c'è da interrogarsi sull'opportunità di continuare a definire "naturale" una relazione che è completamente sproporzionata: se possiamo facilmente concordare sull'utilizzo dell'aggettivo "naturale" per descrivere l'interazione umano-animale in un contesto in cui si scontrano ad armi pari, ciascuno contando sulla propria forza, è lecito chiedersi se sia altrettanto pacifico definirla tale in un contesto in cui l'umano ha potenziato le sue capacità di produrre artifici (per esempio, un fucile, un potente anestetico o anche l'ordinanza sanzionatoria) al punto tale che si è ormai creata una presunzione assoluta di potere dell'umano sull'animale. Di qui, è anche lecito chiedersi: è ancora plausibile impostare la relazione umano-animale in termini puramente *naturalistici*? Una risposta affermativa potrebbe certo interpretare il nuovo assetto di forze semplicemente come l'aggiornamento "evolutivo" (e, dunque, pur sempre naturale) dell'equilibrio tra forze. La risposta negativa potrebbe invece opinare che l'enorme disparità di mezzi e forze (di cui fa parte anche lo strumento giuridico-sanzionatorio) oggi esistente tra umano e animale non consenta più di intendere la loro relazione come "naturale". Secondo alcuni, peraltro, questo interrogativo non andrebbe posto, poiché la «natura è essa stessa un "artificio", prodotto e mobilitato dal discorso dei giuristi con l'obiettivo di compiere manovre giuridiche specifiche»[30].

Riflessioni conclusive

Né l'alternativa dello "stato di natura" in senso classico (come mero confronto tra forze) né quella dello "stato di diritto" (inteso come rapporto mediato dal diritto umano, e quindi, in definitiva, come "non

30 Michele Spanò, «Perché non rendi poi quel che prometti allor?», cit., p. 108. Sul tema della artificialità della natura/ecologia del diritto si rimanda anche alla bibliografia ivi indicata: Natalino Irti, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari 2013, Ugo Mattei e Alessandra Quarta, *Punto di svolta. Ecologia, tecnologia e diritto privato. Dal capitale ai beni comuni*, Aboca, Sansepolcro 2018, nonché diffusamente a Francesca Timeto, *Bestiario Haraway*, cit.

relazione") sono in grado di determinare un'interazione significativa tra persona e animale. Se, infatti, «il dominio sugli animali non umani con il suo nocciolo di sfruttamento, umiliazioni e violenze non è più un dato di fatto "naturale", estromesso dal campo di ciò che si struttura socialmente e si evolve culturalmente»[31], la ragion d'essere del diritto è, però, la preservazione della sopravvivenza umana: il vizio antropocentrico è originario, fonda e caratterizza il *pactum societatis*. E tuttavia, c'è spazio per pensare a un diritto che si adatti a proteggere anche le vulnerabilità non umane[32]. Ciò potrà avvenire se l'ordinamento saprà assumere fino in fondo la responsabilità della loro personificazione, attraverso il riconoscimento della titolarità di veri e propri diritti[33]: quasi paradossalmente, è proprio portando alle sue estreme conseguenze la logica antropocentrica (la persone umana come prototipo di qualsiasi centro di imputazione giuridica) che si può estendere costruttivamente la protezione giuridica a soggettività non umane.

L'attribuzione di diritti soggettivi agli animali non umani è cruciale per il godimento delle tutele giurisdizionali, in una logica di necessaria integrazione del contraddittorio da parte di loro rappresentanti. Si tratta di una prospettiva a dir poco complessa, e certamente de *iure condendo*, ma improrogabile. L'atto di accordare tutela in quanto assimilati a *persone* è un compromesso reso necessario dall'ineludibile autoreferenzialità umana. Si tratta, tuttavia, di un difetto accettabile se compensato da uno sforzo autentico di immedesimazione nel punto di vista animale[34],

31 M. Grioni Merli, «Per una liberazione animale?», cit., p. 79.

32 Pienamente condivisibili le conclusioni alle quali giunge M. Grioni Merli, «Per una liberazione animale?», cit.: «Forse dobbiamo accontentarci di una liberazione animale che non può che passare dall'iniziativa umana; eppure un discorso di questo tipo può aprire degli spazi per una riflessione normativa che travalichi l'etica e che si concretizzi nell'agone pubblico del confronto politico. Non esiste un "fuori" dalle logiche antropocentriche, ma possiamo ambire a essere "dentro e contro», p. 80.

33 Un'opzione teorica che corrisponde a quella elaborata dalla corrente della liberazione animale, il cui portato è l'attribuzione di personalità giuridica agli animali, e quindi, come si è visto, di diritti soggettivi con tutela giurisdizionale.

34 La soluzione proposta incontra forse maggiori difficoltà applicative quando oggetti di tutela siano enti naturali molto difficilmente individualizzabili, e dunque personificabili, come gli ecosistemi, gli ambienti vitali, quali bacini idrici, catene montuose, coste, mari (cfr. Philippe Descola, «Humain, trop humain», in «Esprit», vol. 420, n. 12, 2015, p. 21) o i cosiddetti «collettivi non entificati» (M. Spanò, «Perché non rendi poi quel che prometti allor?», cit., p. 120), riferibili piuttosto a fasci di relazioni e connessioni (delicatissime) tra elementi. Proprio al fine di superare tali ostacoli, peraltro, lo stesso Spanò suggerisce a tali enti l'attribuzione di diritti processuali (ossia le *actiones* di gaiana memoria) senza la necessaria configurazione come soggetti individuali di diritti e dunque come veri e propri «diritti senza soggetto» («Perché non rendi poi quel che prometti allor?», cit., p. 122): si parla di «personificazione procedurale» o di «vantaggi procedurali» offerti da una prospettiva che ridimensiona il "totalitarismo" sostanzialista dei diritti soggettivi per favorirne una appunto procedurale, in cui possano trovar spazio anche gli interessi dei "non individui".

sostenuto dalla conoscenza e dalla cura sempre maggiori della natura di ogni singolo esemplare. Appare infatti chiaro come un diritto che assume una concezione suprematista della specie umana sia sordo e cieco rispetto alla dignità della specie animale e come altrettanto illusorio e insufficiente si riveli quell'"antropocentrismo illuminato" (proprio dell'etica della responsabilità)[35], che riconosce gli animali degni di rispetto, senza però attribuire loro alcun diritto che sottragga la protezione all'arbitrio umano.

La scissione dell'agito umano dagli altri esseri, di cui si forma il pianeta, è il frutto di una *forma mentis* dicotomica: da un lato la civiltà, la cultura e l'umanità, dall'altro l'istintività, la naturalità e l'animalità[36]. Lo sforzo da compiere è, allora, rinunciare alle dicotomie, accettando la promiscuità degli ambiti, e cogliendo la suggestione di Donna Haraway, secondo la quale (anche) «gli animali sono attori natural-culturali, agenti sociali a pieno titolo»[37]. Questa constatazione, a sua volta, conduce ad allargare lo sguardo, al di là del semplice e limitato invito a che l'umano divenga più animale e viceversa, verso un divenire-con di animali umani e non umani[38]. In questa cornice, il diritto dovrà assumersi la responsabilità di veicolare un'«*alleanza trasversale tra specie*» e di perseguire un progetto complessivo nuovo, che ponga al centro, insieme alla prospettiva antropocentrica, il «*lato animale delle cose*»[39].

Si arriva a teorizzare una vera e propria "disarticolazione" tra titolarità dei diritti soggettivi e capacità di agire in giudizio: per essere azionato, un diritto non deve necessariamente essere riferito a un soggetto e, per trovare tutela, un interesse non deve necessariamente essere elevato a diritto soggettivo.

35 Così si esprime Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma-Bari, Laterza 1999, p. 49.

36 Come è stato osservato: «se la separazione tra umano e animale passa soprattutto dall'interiorità dell'uomo, allora la questione dell'uomo – e dell'"umanesimo" – deve essere formulata in termini nuovi […]. Lavorare su queste divisioni, domandarsi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, su determinati valori e diritti umani», Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 35. Sul punto, cfr. anche Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2014.

37 F. Timeto, *Bestiario Haraway*, cit., p. 25.

38 *Ibidem*, specialmente pp. 26, 27, 41. È calzante, in questa riflessione, la visione di una città intesa non più come "monocultura di umani" ma come "comunità mista", nella quale siano inclusi gli animali non umani quali cittadini (cfr. Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2013, Valerio Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Laterza, Bari-Roma 1998, pp. 106-107).

39 F. Timeto, *Bestiario Haraway*, cit., rispettivamente pp. 27 e 218.

Teresa Masini

Kala Azar e lo sfondo *in*umano del lutto

Una riflessione sull'ultimo film di Janis Rafa

> The loss of a person is always the loss of a body, and therefore, grief is a bodily experience[1].

Kala Azar è il nome di una malattia di origine parassitaria, diffusa principalmente nel Subcontinente indiano e in Sudan. Si sviluppa a partire da una zoonosi, viene trasmessa dalla puntura di pappataci e ha un livello di mortalità molto alto nell'umano. *Kala Azar* è, poi, il titolo scelto dalla regista greca Janis Rafa per il suo ultimo film, uscito nel 2020 e vincitore della 49ª edizione del Festival di Rotterdam. Un titolo particolare, che non si spiega in maniera diretta, ma che provoca nello spettatore, a partire da concetti diffusi e resi collettivi negli ultimi anni (quelli del contagio, della capacità di agire più-che-umana, del distanziamento forzato tra corpi), una sensazione di presagio ricorrente per l'intera durata del film, come se qualcosa che si è già abbattuto fosse eternamente sul punto di ritornare, in una nuova forma e con nuovi desideri.

Siamo in un ipotetico scenario post-apocalittico in un'area non meglio identificata del Sud Europa. Un uomo e una donna, giovane coppia nella vita e nel lavoro, attraversano quotidianamente un paesaggio desertico alla guida di un van che fa da mezzo di trasporto e da casa. I due lavorano per un'impresa funebre singolare, unica per lo spettatore e, in questo panorama storico, anche senza temporalità – e a tratti spazialità – precisa; si occupano infatti di tutto ciò che concerne il prelievo, la cura, la cremazione dei corpi e la riconsegna alle famiglie delle ceneri di animali domestici, considerati, in questo tempo e in questo luogo, compagni e compagne alla stregua di qualsiasi altro umano. In maniera illegale raccolgono di nascosto le vittime non umane dalla e della strada, animali non rivendicati da nessun compagno umano, eppure altrettanto degni di essere compianti.

1 David Redmalm, «Pet grief: when is non-humanlife grievable?», in «The Sociological Review», vol. 63, 2015, p. 20.

Agli animali "da compagnia" vengono riservati comportamenti e trattamenti – anche un grado anomalo di intimità corporea (è particolarmente pregnante la scena in cui un'anziana e il suo cane si fanno il bagno, pulendosi vicendevolmente la pelle dal fango) –, che vanno ben oltre il normale rapporto privilegiato che l'umano instaura in genere con animali non umani domestici rispetto a quello che (non) instaura con gli animali allevati e selvatici, in virtù di una "scala mobile della ragione" singeriana[2] fortemente gerarchizzante che vedrebbe i primi più senzienti, e quindi maggiormente "umanizzabili" (da tradursi come "degni di vivere") dei secondi.

L'animale domestico ricopre notoriamente una posizione privilegiata nel campo dello specismo; non viene inserito nella categoria apicale dell'umano eppure, a tratti, sembra superare quella soglia derridiana[3], posizionandosi nello spazio liminale della "domesticità", tanto generativo rispetto alla possibilità di un'affettività interspecie incarnata quanto problematico nel contesto dei *Critical Animal Studies*, se pensiamo che fuori da quel margine rimangono escluse altre soggettività il cui sfruttamento, giustificato da quella differenza, può venire ulteriormente esteso e protratto.

Secondo David Redmalm, l'esperienza del lutto per la morte di viventi appartenenti a specie diverse dalla nostra – in questo caso domesticizzati e quindi inseriti in un assetto affettivo e quotidiano molto vicino – potrebbe diventare un metodo per superare un antropocentrismo interiorizzato[4]. Non sono infatti pochi i casi, sostiene l'autore, in cui degli esseri umani rifiutano, non esprimono o censurano la gamma di emozioni scaturite dalla perdita di un animale a causa di una forma di specismo non dichiarato, prima di tutti a se stessi.

Rafa, di questa relazione complicata tra umano e animale (domestico), sembra avere una prospettiva più opaca e contestuale, che apre lo sguardo su orizzonti di possibilità più ampi. Nonostante ne vengano esposti i punti critici, in *Kala Azar* non sembra esserci una critica diretta alla domesticità in quanto tale. Il dolore per la perdita di un *pet* – tema ricorrente per tutta la durata del film – non viene ostracizzato, ma diventa uno spazio comune nel quale posizionarsi, scegliendolo come spunto narrativo, per guardare ad altre forme di dolore e fare luce su

2 Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2015.

3 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2014.

4 David Redmalm, «Pet grief: when is non-humanlife grievable?», cit.

altre esperienze di perdita e di assenza.

Escludendo qualche immagine edulcorata, questo tipo di relazione interspecie non viene inserito né eccessivamente esplorato all'interno di una linea narrativa, e l'attenzione è posta invece sull'apparato degli affetti "depotenzianti", citando Spinoza[5], ossia quella partitura di emozioni "negative" che siamo abituat* a vivere quando affrontiamo una perdita, di qualsiasi genere essa sia. Come dichiara Judith Butler, il lutto è infatti sempre un'esperienza incarnata[6]. La serie di emozioni che con diversa rapidità, intensità e insistenza prendono forma, e le reazioni fisiche ad esse associate, che si susseguono a partire dalla perdita fisica di un car* considerat* insostituibile, sono a tutti gli effetti un evento corporeo, che dal corpo prende forma e si scatena e sul corpo si abbatte e si intensifica. Nel lento processo di trasformazione concettuale di una presenza fisica in una memoria psicologica i sensi sono quindi i primi convocati. La questione del «*pet grief*»[7], analizzata da diversi esponenti degli *Animal Studies*, si allaccia proprio a questa contingenza corporale, sensibile [*sensuous*] e carnale [*carnal – of the flesh*] del lutto, contingenza necessaria che unisce e pertiene a tutte e tutti, umani e non-umani.

Nel film, le abitazioni che i due giovani visitano per lavoro subito dopo il decesso di una compagna o un compagno non-uman*, sono avvolte da un'aura di sacralità (case situate in luoghi bucolici, stanze bianche e illuminatissime) e l'evento doloroso, siglato dalla firma su un documento e dal prelievo dei corpi, è sostenuto e accompagnato da una forma di ritualità, un meccanismo violento proprio di ogni rito di passaggio: quello di ripercorrere, in ogni casa e per ogni componente della famiglia in modo diverso, i luoghi, gli oggetti, i ricordi del defunto – dal cane al canarino, dal gatto al pesce. Questa pratica risponde alla definizione di un nuovo apparato naturalculturale (o, come scrive Redmalm, «sul bordo tra natura e cultura»[8]) che sconfessa l'utilizzo del solo metro raziocinante per discutere delle questioni e vivere i rapporti che questa società finzionale sembra sostenere. L'assetto societario descritto nel

5 Cfr. Baruch Spinoza, *Etica. Trattato teologico-politico*, trad. it di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2017 e Gilles Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, ombre corte, Verona 2010.

6 Cfr. Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, Londra 2009, e *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996.

7 Letteralmente, il lutto per la perdita di un animale domestico. Cfr. Lori Gruen, «Facing Death and Practicing Grief», in Carol J. Adams e Lori Gruen (a cura di), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animal and the Earth*, Bloomsbury Press, New York 2014, pp. 111-119.

8 Cfr. D. Redmalm, «Pet grief: when is non-humanlife grievable?», cit., pp. 19-35.

film sembrerebbe aver superato il retaggio umano e umanista fondato sull'eccezionalismo delle parole, in assenza di altri punti di riferimento – spaziali o culturali – facilmente individuabili. La realtà che i due protagonisti abitano non pare incasellare (più) le diverse soggettività all'interno di una tassonomia solita dividere tanto le specie quanto gli affetti e le relazioni, ma anzi parrebbe integrare le differenze, risultando, così, di matrice post-antropocentrista.

Se da un lato questa legittimazione del lutto per la perdita di un animale domestico rimette sotto nuova luce le relazioni biologiche, culturali e sociali che intratteniamo con i viventi non umani, diventando un gesto che sfida l'eccezionalismo umano, dall'altro illumina ancora più chiaramente le distinzioni interne alla sfera animale, problema di fondo dello specismo; queste famiglie sono borghesi, e borghesi diventano gli animali accolti e trattati come parenti rispetto a una piramide alla cui base stanno altre categorie e altre soggettività (animali e umane che siano). La linea che divide il basso dall'alto non viene intaccata, la marginalità non viene esposta per essere annullata, non avviene alcuna ibridazione tra parzialità: se facciamo entrare solo qualcuno dentro un centro, qualcun altro continuerà a rimanere inevitabilmente confinato nelle periferie.

Nonostante questa pratica reiterata di cura e di aiuto nell'elaborazione del lutto di un animale, i necrofori sembrerebbero impossibilitati a raccogliere gli animali che trovano morti lungo la strada, vittime di incidenti o caduti per ragioni naturali. Che si tratti di una legge statale o aziendale fondata su un «*lose-able*»[9] che segue la scia del motto «Death to anyone who touches the rebels bodies» de *I Cannibali* di Liliana Cavani o di una scelta contingenziale data dall'impossibilità di recuperare e dare degna sepoltura ai corpi di tutti e di tutte, non è dato saperlo.

Penelope, il personaggio femminile interpretato dall'omonima Tsikila, sembra soffrire questo abbandono forzato dell'altro-da-sé, l'animale di strada radicalmente dissimile dall'umano eppure quello che, nella sua alterità più fedele, condivide la marginalità della vita nomade, precaria e a tratti de-umanizzante [*de-humaning*[10]] che conducono i due protagonisti, privati di una casa, di un lavoro dignitoso, di una memoria. Spinta da un rispecchiamento, da una vicinanza o da una prossimità

9 Letteralmente, "ciò che può andare perduto". Cfr. J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*, cit.

10 *Id.*, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, trad. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano *et al.*, Postmedia, Milano 2013.

innanzitutto fisica con queste "specie compagne"[11], la donna è quella che, tra i due, è in grado di riconoscere questa congiuntura. Sceglie infatti di uscire regolarmente dal mezzo di trasporto per cercare in qualche modo di recuperare le salme dalle corsie trafficate, e dare a loro una degna sepoltura e un trattamento adeguato, almeno da morti.

Questo fino a quando a investire e uccidere per errore uno di questi animali marginalizzati non è proprio Dimitris, il ragazzo. L'avvenimento genera un rapido sgretolarsi dell'armonia della coppia e un cambiamento irreversibile in Penelope, a partire dal suo riconoscersi, senza stirature o distorsioni, pienamente nelle vesti di umana.

L'esperienza incarnata di Penelope rende la sua pratica di cura un esercizio autentico e reiterato di tentativo di superamento dell'individualità. Il rifiuto a inserirsi in un ruolo pre-determinato dal pensiero della società fintamente post-antropocentrista nella quale è immersa è la conseguenza inevitabile del riconoscere, per la prima volta, la vulnerabilità come condizione comune, che «non è solo riconoscere la nostra interdipendenza o interconnessione, ma anche, come suggerisce Stanescu, onorare la nostra animalità»[12]. Penelope, iniziando a percepire le cose e i corpi in termini di unità e interconnessione, capisce, forse da sola, che i rapporti vengono prima dell'identità e che viviamo, tutt*, all'interno di una struttura relazionale, e perciò necessariamente sempre mobile e in divenire. La cura diventa un modo per imparare a vedere le cose dal basso, a stare nel *problema* che contraddistingue questo tempo e a contatto con la quotidianità delle questioni, mai risolte o risolvibili nella prospettiva della fine di un mondo. Legandosi al concetto di «valore relazionale» di Haraway[13] e rifiutandosi di adottare strategie di appropriazione, Penelope inizia a interrogarsi sul – a sentire il – valore della vita in un'altra prospettiva, dove in quel "centro", che del centro perde le caratteristiche, iniziano a starci più soggetti, corpi e punti di vista.

Quella della giovane donna, è importante sottolinearlo, non si avvicina a una tensione deleuziana a «divenire-altro»[14], quanto a una vicinanza che avviene, e a una prossimità (di vite, sguardi, condizioni) che

11 Cfr. Donna J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

12 L. Gruen, «Facing Death and Practicing Grief», cit., p. 117.

13 Cfr. Donna J. Haraway, *Value-added dogs and lively capital*, in Eadem, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 45-67.

14 Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone e P. Vignola, Orthotes, Salerno 2017.

accoglie, finalmente, una serie di emozioni ontologicamente invisibili e socialmente e culturalmente invisibilizzate. Farne esperienza – e soprattutto esporre pubblicamente tali emozioni – è sottoposto a veto, e legittimato, in questa società, solo per una determinata categoria di viventi non umani, quella "eletta" degli animali da compagnia. Questo avviene, nella protagonista, tramite il rifiuto di inserirsi in uno schema prestabilito e fissato di conduzione lineare e produttiva dell'esistenza: desidera lei – per prima – uscire dalla pratica estrattiva a cui è sottoposta come corpo vivo marginalizzato. Inizia così a verificarsi in Penelope un tentativo di superamento della barriera mentale e strutturale tra "umano" e "animale", in una tensione a *divenire-insieme*[15] in quanto esseri sensuali, ammessi cioè a pieno titolo nella costituzione della stessa comunità di corpi vulnerabili, «aprendo in tal modo la strada a una prassi politica che assuma proporzioni ben più vaste di quella che sostiene rivendicazioni esclusivamente umane»[16].

Kala Azar parla dell'esperienza del lutto, ma in un senso espanso e meno semplificatorio, attraverso numerose possibilità, visibili e meno visibili ma ugualmente incarnate, in una chiave multispecie e soprattutto oltre-la-specie, cioè dentro, fuori e attraverso di noi. Non capiamo fino in fondo chi e che cosa stanno e stiamo piangendo, del e nel film, se un animale domestico, un tempo o un amore finiti, o i viventi non umani uccisi ogni giorno dall'industria dell'allevamento intensivo, invisibilizzati nella pellicola – sembra intenzionalmente – fino alla scena finale, nella quale, come una visione onirica o profetica, slegata dalla narrazione precedente, un'orchestra entra in un pollaio intensivo e performa un concerto "per i polli", che paiono rispondere, e rispondono davvero, dal loro spazio di oppressione e di resistenza.

15 Cfr. D. J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019.

16 Cfr. Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 18.

Andrea Munforte

Dynergis. Elementi per la fondazione di un antispecismo spinoziano

Il problema della fondazione dell'Etica attraversa i millenni. È in un certo senso irresolubile – per molteplici ragioni ma soprattutto perché ogni epoca richiede di essere pensata nelle specifiche nuove questioni che porta con sé. Nel divenire del mondo si presentano sempre scenari inediti che possono mettere in dubbio precedenti fondazioni; dunque è impensabile la formulazione di un'Etica definitiva. Ma questo fatto non ci esime dalla necessità di posizionarci in qualche modo nell'universo. Sembrerebbe bene tentare di farlo al meglio delle proprie possibilità e questa via è del resto quella che ogni etica, pur nella sua inevitabile parzialità, si propone di indicare e giustificare. L'epoca in cui viviamo è costellata di fenomeni mai presentatisi nella storia dell'umanità, perlomeno nelle vesti attuali e con simili potenzialità tecnologiche; i confronti teoretici e pratici cui tutti siamo chiamati si distinguono per l'incredibile complessità che li caratterizza e per l'ampiezza dei settori interessati, tra cui la "questione animale", la crisi climatica, il razzismo, l'omotransfobia, il sessismo e molti altri. Quanto si cercherà di fare in questa sede è, a partire da un ripensamento circa la natura dell'Etica, avanzare una proposta, pur nei suoi elementi minimi, che aggiunga alla discussione un taglio interpretativo per quanto possibile originale (e mi auguro utile) in merito ai problemi che compongono l'orizzonte dei nostri tempi.

Ripensare l'Etica

Mi piace pensare all'Etica, intesa nel senso di riflessione filosofica generale e, allo stesso tempo, di ogni sua istanziazione particolare, come a un albero dei cui frutti si nutrono gli umani e gli altri animali. Le sezioni di cui l'albero è composto individuano le sue strutture operative: le radici che affondano nella terra rappresentano il suo livello fondativo, il campo ontologico su cui si innesta e da cui trae le ragioni

ultime della sua vitalità (validità); il tronco individua la postura etica vera e propria, che fronteggia le intemperie della regione in cui si trova; i rami sono le molteplici specificazioni che assume con il passare del tempo, che, seppur diverse, rimangono legate a un'origine comune. I frutti, ossia il livello delle conseguenze e implicazioni di una determinata postura nel mondo, nutrono le creature e se sono buoni permettono loro di prosperare e mantenersi in forze, mentre se sono avvelenati le fanno ammalare; il sole, centro di idee e nutrimento, è ciò che l'albero appetisce tendendovi i suoi rami; gli altri astri rappresentano le configurazioni storiche in cui una determinata etica ha preso forma; il mutare del cielo e delle condizioni atmosferiche, strettamente connessi alla terra per conservare la vita dell'albero e permettergli di fiorire, sono il cambiamento delle epoche che sfida la sua sopravvivenza. Se è radicata in una terra fertile e gode della luce di idee potenti, l'etica è in grado di fronteggiare e resistere alle perturbazioni che l'affrontano, offrendo una casa sicura e cibo per chi da lei trae nutrimento; se invece le sue radici e il suo tronco sono troppo fragili, se il terreno in cui è innestata diviene deserto a causa di uno sconvolgimento celeste, verrà spazzata via dal tempo, e con lei chi la abita.

Gli umani devono saper interpretare i segni del tempo in cui vivono e la qualità degli alimenti di cui si nutrono. Abitare un'etica debole implica indebolirsi e trascorrere un'esistenza più infelice di quella che si potrebbe avere soggiornando in altri luoghi. Ma come può un uman* sapere che i frutti con cui è stato cresciuto, invece che renderlo più potente, lo costringono a una vita piegata come il fragile tronco da cui ha imparato a star dritto? Chi gli/le suggerisce che potrebbe ergersi più grandioso? Come può vedere oltre la postura dell'albero che lo nutre? Forse scorgendo vette più verdi all'orizzonte. O forse accorgendosi della propria tristezza e di quella di chi lo circonda, tristezza che potrebbe essere rovesciata. Ma come potrebbe *sapere* che quella dimensione in cui sono catturati i suoi amici è tristezza, se ha vissuto solo con chi lo/la circonda e chi ne è vittima magari la chiama felicità? Una risposta potrebbe essere trovata *nella sua giovinezza*: solo colui/colei le cui forze non sono state ancora senza rimedio impoverite e distrutte dalla malnutrizione può domandarsi, incontrando le tristi morti di chi si alimenta lì da più tempo, se non sia possibile che le cose vadano in un'altra direzione. Potrebbe allora cercare di guarire la terra che ammala le radici dell'albero, avvertendo chi vi si sostenta di astenersene e aiutarlo a curarlo; o, se ne è in grado, sradicarlo e piantarlo in un altro campo: ma se il clima è troppo duro, l'unica via che potrà percorrere sarà raccogliere i semi dei frutti delle etiche più resistenti e avviarsi, con i suoi amici, verso terre più fertili dove piantarli e prendersene cura, sotto un cielo più terso e luminoso.

Sono tre i punti medianti i quali propongo di ripensare l'Etica: "Grammetica", "Morale" e "Iteca".

Grammetica

Definiamo "Grammetica", con la maiuscola, la struttura logico-vitale che regola i contenuti propri dell'Etica intesa come filosofia generale, contenuti non ancora "riempiti" da oggetti specifici, ma indicanti i campi operativi di cui ogni etica particolare deve rendere conto nella sua articolazione per potersi dire completa e instaurare un dialogo con sistemi diversi da sé. Con questo concetto ci riferiamo a qualcosa di simile a quanto proposto da Hare[1], il quale si è a lungo impegnato nella ricerca e definizione di un linguaggio della morale i cui significati fossero esaustivi e intendibili per chiunque ne accetti la logica, cercando di rendere così i contenuti della morale analoghi a quelli della matematica e favorendo l'accordo su specifiche conclusioni, o perlomeno permettendo la comprensibilità reciproca. Il nostro concetto di Grammetica vuole però discostarsi dalla mera indagine chiamata "meta-etica", che vi è contenuta, poiché con esso si vuole indicare la specifica ma universale forma in cui si articolano determinati posizionamenti nel mondo, forma specifica che si può pensare non sia l'unica possibile o agibile. È tale specifica forma che indichiamo con il termine "Grammetica" e incarna quella che si potrebbe chiamare anche *etica della scrittura*[2], del *gramma* o della *traccia*, con cui si è pensata la riflessione filosofica in questo ambito, spesso non ascoltandone la logica; essa si presenta come quel posizionamento umano nel mondo che si muove al suo interno tracciandolo e tracciandosi con scritture relazionali, che si è tentato di volta in volta di fissare in un senso assoluto, mediante la grammatica specifica di rituali, religioni ed etiche particolari: ma poiché si *traccia* solo ciò che non è più, tale specifica forma di vivere e di comprensione del mondo non può ottenere alcuna veste definitiva e, quando crede di catturare il movimento del valore, lascia che invece il suo senso le

1 Cfr. Richard M. Hare, *Saggi di teoria etica*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1992.

2 Il riferimento è a Carlo Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992.

sfugga. Questa logica essenziale della Grammetica deve essere accettata per abitare tale apertura esistenziale, la quale, in questo caso, sarebbe in realtà più corretto chiamare etica della scrittura *umana*, che possiede a sua volta numerose variazioni. La Grammetica umana infatti si specifica in forme diverse: l'*ethos* di un popolo che abita una scrittura orale è diverso da quello di uno che abita una scrittura reificata in segni *scritti*, e in quest'ultimo contesto vi sono ulteriori diramazioni a seconda che tali segni siano pittografici, alfabetici, digitali e via dicendo. Tuttavia la Grammetica non si riferisce solo alle articolazioni relazionali umane e alle loro strutture concettuali generali, che chiamiamo più rigorosamente "(Gramm)etica", ma anche a quelle di tutte le forme di vita che abitano il mondo secondo la dinamica esistenziale della traccia e della scrittura relazionali, che sono intrinsecamente legate ai corpi viventi *animali*, e dunque niente affatto prerogativa solo umana. Perciò riteniamo che ogni etica particolare che si pensi all'interno dell'apertura esistenziale individuata dalla Grammetica animale debba saper comprendere la sua logica all'interno di un sistema relazionale ben più ampio di quanto di solito si crede, di cui è istanziazione.

Chiamiamo invece "grammetica", con la minuscola, qualcosa di più vicino alla meta-etica tradizionale, e cioè la struttura logico-concettuale costitutiva di ogni etica particolare, che raccoglie i significati specifici dei campi operativi che interessano la (Gramm)etica umana più generale; perciò si danno una grammetica kantiana, una utilitarista, una aristotelica, una spinoziana e così via; ognuna di queste "riempie" di contenuti specifici i punti che delineano l'area di quell'etica, fornendone una mappa linguistico-concettuale: il modo in cui determinano quei punti e risolvono le loro relazioni le caratterizza nella loro originalità. Chiamo tale operazione "(gramm)etica"[3].

Morale

Definiamo "Morale", con la maiuscola, quell'aspetto dell'Etica, intesa come filosofia generale, che individua certe classi di individui ritenute *importanti* – quegli enti cui viene riconosciuto valore; e perciò definiamo "morale", con la minuscola, il valore degli enti di cui l'azione di un'etica particolare si interessa, cioè il valore degli individui che una determinata postura nel mondo riconosce *contare* all'interno delle pratiche relazionali. Per usare le parole di Lévinas, se la «messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica»[4], noi intendiamo che tale messa in questione è innestata dal valore *morale* incarnato in quegli «Altri» che ci si presentano: l'Etica, cui assegniamo un significato più ampio, si preoccupa poi di comprendere *cosa comporti* l'incontro con ciò che ha tale valore e *chi* viene identificato come *Altri*. Riconoscere valore morale a determinati individui significa inscriverli all'interno di quello che chiamiamo *circuito dell'etica*. Così ogni etica particolare assegna, a suo modo, tale valore a classi di individui differenti, e la giustificazione di tale riconoscimento è un momento inaggirabile della sua fondazione.

Iteca

Definiamo "Iteca", con la maiuscola, la parte dell'Etica, intesa come filosofia generale, che si occupa di comprendere e indicare le articolazioni della postura esistenziale che si identifica con una vita buona; quest'ultima può anche essere intesa come il fine della riflessione etica stessa e assumere molteplici e diversi significati a seconda della proposta particolare che si prende in considerazione (vita morale, vita che persegue l'utile, vita felice, vita potente...). Così ogni etica particolare consta anche di una precipua sfera "iteca", con la minuscola e si impegna a fornirne ragione. Questo neologismo è frutto dell'intenzione di evidenziare il livello telico delle azioni prescritte da un'etica, *distinguendolo* dal livello della moralità degli enti in questione, che in quanto tali possono non accedere a quella dimensione performativa; ci si riferisce qui a tutti quegli individui che pur non essendo *agenti etici* sono da riconoscere come *pazienti etici*. L'iteca è un aspetto dell'etica e non qualcosa di separato, ed è proprio per sottolineare tale coappartenenza che si è scelto come termine un anagramma di "etica". Ma non è l'unica

3 L'utilizzo delle parentesi serve per distinguere e indicare i due significati posseduti dalla medesima parola: così "Grammetica" significa sia "Grammetica = etica della scrittura vivente, logica vitale generale che governa il modo animale di abitare il mondo sia "(Gramm)etica = categorie generali dell'etica umana". E "grammetica", d'altra parte, significa sia "grammetica = definizioni particolari delle categorie generali dell'etica umana operate da un'etica specifica sia (gramm)etica = modo specifico di un'etica particolare di mettere in relazione le sue categorie costitutive e produrle dinamicamente.

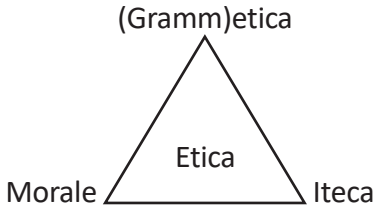
4 Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2016, p. 41.

ragione. La parola "Iteca", infatti, ricorda "Itaca" e cioè, se mi è concesso piegar così tale immagine letteraria ai nostri scopi, la ragione per cui l'eroe Odisseo ha plasmato la sua vita e le sue azioni in una certa direzione, l'orizzonte della postura che ha performato e l'ha reso ciò che di lui è stato narrato. A questa sfera dell'etica si riconduce la dimensione *esemplare* che ogni etica vuole proporre o incarnare.

Ora che si sono operate queste distinzioni raccoglieremo il senso che si vuole qui dare a quanto viene chiamato "Etica" per consolidare gli aspetti che verranno toccati, definiti e presentati nella proposta che seguirà.

Triangolo dell'Etica

Riprendendo la distinzione tra Grammetica in senso ampio, cioè quel modo multiforme di abitare il mondo di coloro che vi si inscrivono con il proprio corpo e vi perseverano nella loro vita recandone traccia, e (Gramm)etica, cioè l'insieme delle categorie generali che è compito di ogni etica particolare specificare, concludiamo che l'Etica si articola in questi tre aspetti: (Gramm)etica, Morale e Iteca.



Come è subito chiaro, i vertici del triangolo non sono slegati l'uno dall'altro, ma si definiscono reciprocamente. Il modo in cui si determinano a vicenda corrisponde al posizionamento nel mondo; l'orizzonte iteco ricercato da un'etica particolare dovrà comprendere gli enti che hanno valore morale; e questi enti morali, per il loro semplice presentarsi, influenzeranno ciò che è itecamente giusto o ingiusto; e a loro volta questi aspetti, che vanno logicamente separati dalla grammetica e dalle sue categorie primarie (azione, bene, male, dovere...), fanno parte della grammetica stessa, la quale si costituisce come (gramm)etica in virtù del *modo* in cui articola le sue categorie primarie con quelle morali e iteche.

L'Etica, dunque, per come la vogliamo intendere, si presenta come un organismo logicamente tripartito le cui determinazioni moltiplicano

l'area che la individua; il perimetro che la contiene deve essere inteso come la configurazione storica in cui accade, perimetro che contribuisce a determinare i punti di cui è composto: tale perimetro è la volta celeste della prima immagine con cui abbiamo avvicinato l'Etica. Come l'Etica (ambito generale di riflessione filosofica) si istanzia in etiche particolari (etica kantiana, utilitarista, aristotelica, spinoziana...) e così la (Gramm)etica, la Morale e l'Iteca che la compongono si incontrano come (gramm)etica, morale e iteca specifiche di tali determinazioni, queste ultime debbono pensarsi all'interno del perimetro epocale in cui emergono ed è loro compito pensare, per quanto possibile, *tale* perimetro, frequentare questo limite. E così, infine, al livello più specifico dei contenuti concreti e normativi di ogni etica particolare, colui/colei che performa una certa postura nel mondo dovrà comprendere (non solo in senso intellettuale) le circostanze in cui gli/le accade di agire (la presenza di *questo tal* ente morale, il perseguimento di *questo tal* fine iteco), in quanto la sua (gramm)etica vivente giace lungo il loro perimetro e ne è inevitabilmente influenzata. In questo modo intendo sostenere che ogni sistema etico particolare deve incarnarsi e vivere nel suo esercizio, il che non avviene in un mondo fatto di idee. Tale carattere strutturale comporta la sua continua messa in discussione e rifusione di significato attraverso ogni individualità unica che, nell'istante e nel luogo in cui essa agisce, vive l'incontro ogni volta nuovo del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del dovere e così via.

Ora abbiamo le categorie che andremo a definire nelle loro relazioni per tratteggiare nei suoi elementi minimi quanto abbiamo chiamato *dynergismo*.

Dynergismo

Il *dynergismo* è una forma di spinozismo. Esso accoglie la metafisica e gli intenti dell'etica di Spinoza, modificando, o approfondendo, alcuni suoi elementi. Prende il nome dalla parola *dynergis*, o *dynergia*, coniata a partire dalle radici dei termini greci *dynamis* (*δύναμις* = potenza, capacità, forza) e *ergon* (*ἔργον* = opera, azione, esecuzione); *dynergis* vuole essere una sintesi dei concetti di causa adeguata[5], auto-

5 Cfr. Baruch Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019.

realizzazione[6] e attualizzazione delle potenzialità proprie di un ente[7]; si distingue dal concetto di *energheia* (*ἐνέργεια* = attività, effetto, essere in atto) in quanto quest'ultimo indica il semplice esercizio di un'attività latente nelle possibilità agentive di un ente, mentre la dynergia identifica le potenzialità *proprie*, costitutive ed essenziali di un individuo nella sua unicità e irriducibilità nonché lo sforzo nell'esprimerle: il dynergismo è quella postura che si impegna a liberare la dynergia di ogni membro del suo circuito etico. Giuste sono le azioni che realizzano, quanto più possibile, la propria e altrui *dynergis*, viceversa sono sbagliate quelle che la soffocano e la impediscono. Esprimere dynergia è, in termini spinoziani, allargare la propria *potentia agendi*, passare a una perfezione maggiore, agire, essere gioiosi; la via per estrinsecarla è profondamente connessa alla conoscenza che si ha di sé, degli altri e delle condizioni di vita in cui ci si trova: la straordinaria varietà di posture dynergiste performabili è unita nel riconoscimento che tale *motus exprimendi* è il valore che l'azione etica deve ampliare.

Morale dynergista

Il circuito dell'etica dynergista riconosce valore morale a tutti gli enti che sono accomunati da quella che può essere chiamata "vulnerabilità ontologica", cioè quegli individui che per esistere sono costitutivamente esposti alle tracce, anche fatali, di ciò che li circonda – tracce che, inscrivendosi nei loro corpi, permettono la loro progressiva individualizzazione e identificazione mediante una continua separazione tra ciò che traccia e ciò che viene tracciato. Questa apertura vitale porta con sé il rischio perenne della distruzione e questo pericolo costante è la condizione di possibilità stessa del movimento e dell'affermarsi di tale forma di vita che, per la costituzione essenziale dei corpi che la esprimono, è sempre rimessa alla possibilità della sua negazione in quanto auto-affettivamente cosciente. Ci riferiamo a quella forma di vita che si usa chiamare "animale" e che raccoglie in sé un'infinità di individualità assai differenti le une dalle altre sotto numerosi rispetti; la maggior parte delle etiche che sono state formulate non riconosce valore

6 Cfr. A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, trad. it. di Luca Valera, ETS, Pisa 2015.

7 Cfr. M. Bookchin, *L'idea dell'ecologia sociale. Per un naturalismo dialettico*, trad. it. di S. Vaccaro, Edizioni Associate, Roma 1996.

morale agli altri animali, a motivo di quelle particolari differenze che vorrebbero rappresentare una separazione netta rispetto agli umani: ritengo che questa operazione metta nelle condizioni di non comprendere che cosa sia il valore morale di un ente, nonché di lasciarsi sfuggire le vere ragioni del perché in generale si consideri, come è giusto, che gli umani lo posseggano. Tra le infinite differenze che sussistono tra gli animali, umani compresi, vi è *in comune* quello che chiamiamo *auto-zoo-grafar-si* e cioè la struttura ontologica di un ente che si costituisce e si produce come sé vivente in quanto originariamente affetto dalla traccia dell'altro, di sé, e ancora di sé come altro; l'ente che per sua vulnerabilità ontologica è dischiuso all'apertura dell'altro inatteso, entro cui l'Altro può incidersi (anche fatalmente), attraverso un '*far*-Io' prelinguistico che si manifesta e si annuncia in un *grafar-si*. Va da sé che l'autozoografia non sia l'*unico* tratto che accomuni gli animali tra loro, ma è quello che, a nostro avviso, rivela il loro valore morale[8].

Iteca dynergista

Il dynergismo afferma che l'azione giusta e virtuosa è quella che approfondisce l'espressione di *dynergis* di un individuo; questa sarà tanto più intensa e ampia quanto più (r)accoglierà quella altrui: ogni individuo ha diritto ad autorealizzarsi estrinsecando le potenzialità più proprie che possiede nella sua relazione con l'ambiente in cui si trova a vivere. È allora sotto gli occhi di tutti che l'espressività dynergica può implicare l'altrui distruzione, come accade nella catena alimentare. Chiariamolo subito: l'iteca dynergista non chiede a nessuno l'autoeliminazione. Il suo fondamento morale è infatti l'individuo nella sua unicità e irriducibilità; semmai essa afferma che, per quanto possibile senza distruggere la propria individualità, l'incremento della propria potenza è legato all'incremento di quella altrui, e si è più intensamente gioiosi quanto più estesamente la propria azione approfondisce la realizzazione dynergica del "mondo". Come scrive Spinoza: «se [...] si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono

8 Per una discussione di tale concetto a partire da alcuni strumenti teorici forniti da Derrida e per le ragioni del rifiuto dell'"umanità" come unico tratto che incarni il valore morale, cfr. A. Munforte, «Per un'ontologia antispecista», in «Liberazioni – Rivista di critica antispecista», n. 41, estate 2020, pp. 14-25.

un individuo che è due volte più potente del singolo»[9]; se si aggiunge a ciò la tesi forte che vogliamo sostenere in queste pagine, e cioè che la *natura morale* degli enti autozoografantesi è identica nelle loro infinite differenze specifiche, si chiarisce la nostra conclusione iteca: per quanto possibile, si deve agire realizzandosi dynergicamente comprendendo ed estendendo l'estrinsecazione dynergica degli altri individui morali.

Dynergis e questione animale

Il dynergismo è una postura etica che riconosce valore morale a ogni animale e ritiene sia buona ogni azione che intensifichi ed estenda l'estrinsecazione delle potenzialità proprie di ogni ente morale, nei limiti del rispetto della componente morale presente in ogni agente; perciò diciamo che il dynergismo è un individu*olismo* in cui il valore dell'individuo *precede* quello della totalità e gliene conferisce, per cui l'autorealizzazione non può mai essere slegata dal rafforzamento dynergico del mondo in cui l'individuo vive. Ne deriva che il dynergismo è antispecista, antirazzista, antitotalitarista (individu*olista*) e femminista.

Il dynergismo presenta il primo vantaggio, seppur marginale, di non concepirsi in opposizione antitetica a certe posture nel mondo, come i primi tre aggettivi con cui lo abbiamo definito lasciano immaginare (cosa che a nostro avviso rappresenta pur sempre un limite teorico); e il secondo, più consistente, vantaggio di raccogliere le loro lotte di liberazione entro un unico orizzonte concettuale. Inoltre, se un'etica ha come fine quello di guidare un individuo verso la felicità, facendolo agire rettamente e se la gioia corrisponde a un incremento della *potentia agendi*, secondo quello che chiamiamo *il criterio della potenza*, un'etica sarà tanto più valida quanto più permetterà il passaggio a una maggiore perfezione; e se, come si è detto, più individui che condividano una natura (morale) simile "sommano" la propria estrinsecazione dynergica; e se «tutta la natura è un unico Individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo totale»[10]: l'etica più potente, che permette cioè di *agire di più*, sarà quella che massimamente favorirà la realizzazione dynergica degli

9 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 245.
10 *Ibidem*, p. 139.

individui morali. Così, immaginando che il proprio corpo sia legato al corpo di ogni altro individuo morale, quanto più si lascerà essere l'altro in quanto altro (nei limiti della propria potenza, s'intende), tanto più si sarà potenti e gioiosi, non solo *del* perseverare *in proprio esse* ma anche *di quello* di tutti gli individui che verranno raggiunti e incoraggiati in ciò dalla propria azione.

Perciò, dinanzi alla gigantesca "questione animale" aperta dallo sfruttamento ed eliminazione industriale mondiale di miliardi (all'anno) di corpi di altri animali per la produzione di merci in molteplici ambiti della vita umana, bisogna innanzitutto rivolgersi alla dimensione morale e domandare: sono questi individui enti morali? La risposta è *sì*, in quanto sono enti autozoografantesi, pur nelle incredibili differenze che li separano l'uno dall'altro; ci si deve perciò ancora domandare: è possibile che tutto ciò non avvenga? Gli umani, attori di queste pratiche e autori di un simile "conteggio della morte", hanno la necessità di perpetrarle per incrementare la loro potenza? La risposta è *no* e, anzi, a livello iteco un simile massacro pregiudica una piena realizzazione ed espansione di estrinsecazione di *dynergis* nel mondo. La configurazione storica in cui ci troviamo, le conoscenze acquisite in campo alimentare, le reti di comunicazione stradali, aeree e marine, le tecnologie per il trasporto, la conservazione del cibo e per la produzione di oggetti, tutto questo (e molto altro) traccia il perimetro che ogni etica contemporanea deve pensare ed entro cui si formula; perciò bisogna domandare: che possibilità di abitare il mondo si hanno oggi che non si avevano cento, duecento o diecimila anni fa? Il dynergismo afferma che si deve, per quanto possibile, incoraggiare la realizzazione dynergica di ogni ente morale, lasciando l'altro *libero di essere in quanto altro*. E, poiché la propria auto-realizzazione si compie nell'orizzonte delle circostanze in cui ci si trova a operare, l'etica dynergista si impegna a studiare, accogliere e proporre tutti quei modi di abitare il mondo che ampliano l'incremento delle potenze individuali; questi si concretizzano, al livello delle scelte personali, nel modo in cui i singoli soddisfano i loro bisogni e, al livello delle scelte collettive, nelle azioni volte a scardinare le posture nel mondo che soffocano l'espressività dynergica.

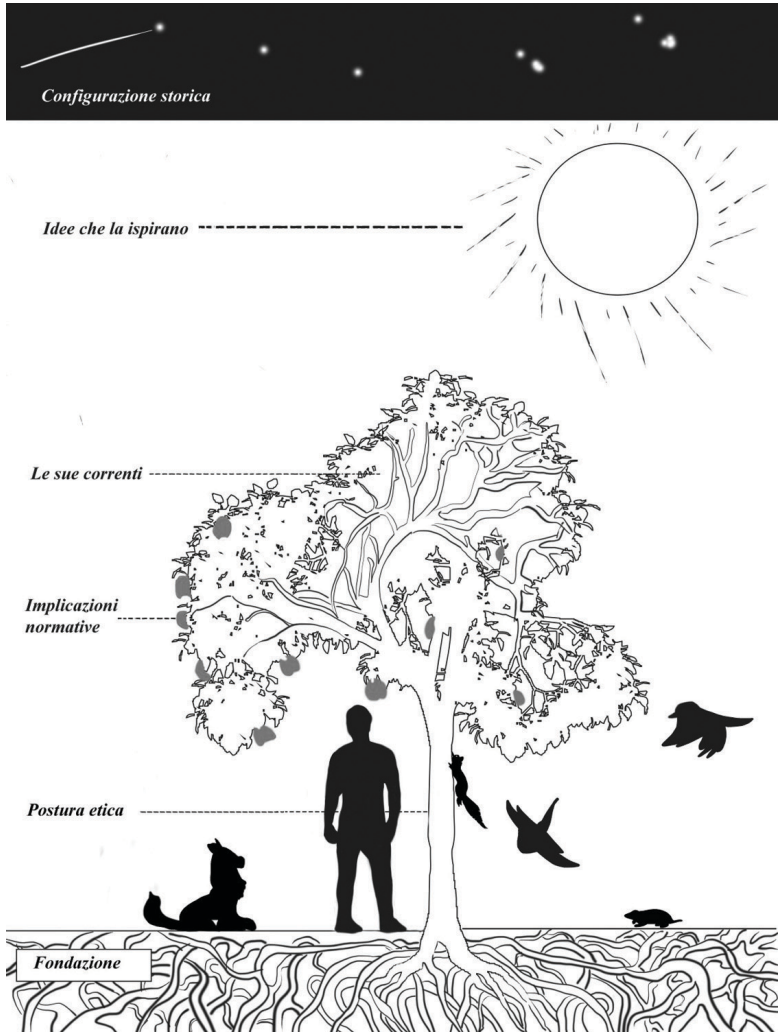
In questo senso, un mezzo di coordinazione di molteplici attivismi politici quale la piattaforma ecologica di Arne Næss[11] rappresenta uno strumento operativo molto utile. Tuttavia, ci sembra anche opportuno

11 Cfr, A. Næss, *I fondamenti del movimento dell'ecologia profonda*, in Introduzione all'ecologia, cit.

sottolineare una criticità che caratterizza questo genere di approcci, di cui è bene non dimenticarsi. Come è noto, il problema della crisi climatica è conosciuto da un numero sempre più ampio di individui e si è oggi giunti a un punto in cui è nell'interesse di tutt* agire per arginarlo. Sono sempre più noti anche i legami sussistenti tra allevamenti intensivi, le coltivazioni immense poste al servizio della nutrizione di animali destinati al consumo umano, la connessa deforestazione e la crisi climatica. Perciò nell'opinione pubblica sembra affacciarsi in maniera lenta, ma sempre più chiara, l'idea che una risposta efficace al disastro ambientale passi anche per un cambiamento della modalità con cui ci si alimenta; e insieme, avanza la convinzione che nutrirsi di altri animali sia sbagliato perché "*non-ecofriendly*" e ancora "inquinante", ma non perché gli altri animali sono *enti morali*. Questo è, a nostro avviso, un problema enorme. Se quanto abbiamo scritto sin qui ha un senso, l'ordine delle ragioni in simili "ambientalismi" è invertito: abitare il mondo nel modo dello sfruttamento sfrenato degli altri animali (compresi quelli umani) in ogni campo è sbagliato *perché essi stessi sono enti morali* – e non è inoltre affatto necessario dominarli in tale maniera per vivere un'autentica realizzazione dynergica. I problemi ambientali connessi, certo importantissimi, vengono, a nostro avviso, *dopo* queste considerazioni; un loro ridimensionamento mediante "mutamenti di dieta" sono un (grande) guadagno *consequenziale* e non *la ragione* per trasformare le pratiche di relazione con gli altri animali: fraintenderlo significa non comprendere chi abbia valore morale e cosa ciò implichi. Come nella risoluzione di un'equazione, i passaggi che portano alla conclusione possono ancora essere giusti, ma se il segno in alto è scorretto il risultato sarà sbagliato. Bisogna quindi chiarire con fermezza i cosiddetti principi primi: confusioni assiologiche circa il valore morale degli individui possono portare, nonostante l'ampiezza di risultati pur condivisibili, a posture etiche inaccettabili – le quali, limitando lo sfruttamento animale per ragioni secondarie, invece di incoraggiare un suo superamento, lo "coprirebbero" finché non si scoprisse come perpetrarlo in una maniera maggiormente "eco-friendly". Ma gli umani e gli altri animali hanno valore morale in quanto enti autozoografantesi e *perciò* sono individui degni di attenzione etica che devono essere rispettati nella loro libertà di espressione dynergica.

In conclusione, il dynergismo affronta la questione animale posizionandosi accanto a tutti quei movimenti di liberazione dell'animalità che riconoscono negli enti autozoografantesi ciò che ha valore morale; le direzioni operative che invita a seguire sono quelle che incrementano

l'intensità e l'estensione di estrinsecazione di *dynergis* del maggior numero possibile di individui morali; l'ambiente e il "paesaggio" hanno un valore *derivato* dal valore degli individui che lo abitano e devono essere curati *in vista* della loro fioritura esistenziale: un individuo è tanto più potente quanto più la sua espressione dynergica, nello svolgersi della sua vita, incoraggia e accoglie quella altrui, essendo la propria potenza moltiplicata nelle attività che libera, e intensificata nell'ampiezza di gioia che incrementa.



Massimo Filippi
M49. Un orso in fuga dall'umanità
Gli Artigli - Ortica Editrice
Ottobre 2022, € 10, pp. 118.

Mangio, bevo, corro, sogno, penso, lascio tracce e le cancello, mischio finte tracce – e ancora tracce su tracce su altre tracce, falsi indizi, piste infide, segni vuoti e criptici o ambigui – e mi nascondo, corro, rido, ruglio di rabbia esuberante o d'incontenibile gioia, esco allo scoperto, piango, desidero, rigurgito, corro di nuovo, e sudo, graffio, mordo, urlo, defeco, scatto, piscio, mi masturbo, poi sento il lutto e mi annoio, mento e non perdono, talvolta canto, invento musica, talaltra gioco, cerco ospitalità nella densa oscurità del bosco, danzo, e poi inseguo la luce calda sopra il pelo, strappo, mi ferisco, sanguino, insonne corro, tengo gli occhi aperti, e dormo e sogno – e anche allora corro.

NOTE BIOGRAFICHE

Federico Comollo si è laureato in Filosofia presso l'Università di Torino e ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia e linguaggi della modernità presso l'Università di Trento con una tesi sui fondamenti teorici per la costruzione di comunità biotiche di coesistenza interspecifica quale alternativa alla società capitalista, estrattivista e antropocentrica.

Chiara Magneschi è avvocata, ricercatrice aggregata al Cisp – Centro Interdisciplinare "Scienze per la Pace" – e docente di Teorie giuridiche e politiche e diritti umani presso l'Università di Pisa.Tra le sue ultime pubblicazioni: «(In)giustizia animale: il caso delle specie selvatiche», in «Diritto & questioni pubbliche», 2022 e «Se l'animale diventa nemico», in «Il Mulino», 2023.

Aron Nor è un ricercatore indipendente antispecista e un regista-artivista autodidatta. Ricerca e scrive sui cani di strada in Romania sul suo sito web www.gandvagabond.ro (pensiero randagio) per immaginare altre forme di coesistenza. È cofondatore del progetto *just wondering...* dove produce, scrive, anima, monta e dirige cortometraggi e saggi animati ibridi su antispecismo, postumanisimo, giustizia sociale e ambientale.

Alice Parrinello è dottoranda presso il St. Cross College dell'Università di Oxford. Il suo progetto analizza l'opera della regista siciliana Emma Dante in un'ottica queer. Attualmente, è una dei co-convenors del network Queer Intersections Oxford e ha curato il podcast Queer Graphics: Fumetti LGBTQIA+ italiani. I suoi interessi principali riguardano la teoria queer, gli studi di genere e l'ecofemminismo.